

Pierre  
Klossowski  
Nietzsche  
e il circolo  
vizioso



*Adelphi*

*Klossowski è riuscito a costruire un libro-labirinto all'interno di un altro, tuttora ingannevolissimo, labirinto: gli scritti di Nietzsche degli ultimi anni, tra la folgorazione dell'"eterno ritorno", il progetto di un'opera che avrebbe dovuto chiamarsi "La volontà di potenza" e gli estremi messaggi dell'"euforia di Torino". Proprio su questo punto si dividono, da sempre, le interpretazioni di Nietzsche: sono anni di progrediente lucidità? o di progrediente follia? Klossowski recide subito questo banalissimo nodo, affermando che tutto il pensiero di Nietzsche "ruota attorno al delirio come attorno al proprio asse". E già questo permette di stabilire una incolmabile distanza fra tale pensiero e la sequenza della filosofia: c'è uno iato che separa sin dall'inizio l'impresa speculativa di Nietzsche dal discorso occidentale - lo iato del caos. Per non perdere mai il contatto con questa singolarità irriducibile di Nietzsche, Klossowski ha scelto la via più ardua, ha deciso di lasciarsi trascinare "dal mormorio, dal respiro, dalle esplosioni di collera e di risa di questa prosa, la più insinuante che si sia mai formata nella lingua tedesca". Così, più che l'articolarsi dei concetti, segue le "fluttuazioni d'intensità" in quella "tonalità dell'anima" che era Nietzsche stesso - e il libro si intesse alle sue pagine come un perpetuo commento, un'eco dove le parole dell'autore stingono su quelle dell'esegeta e viceversa.*

Ocr e conversione a cura di Natjus

Ladri di Biblioteche



**DELLO STESSO AUTORE**

*Le dame romane*

PIERRE KLOSSOWSKI

***Nietzsche e il circolo vizioso***

TITOLO ORIGINALE

*Nietzsche et le cercle vicieux*

Traduzione di Enzo Turolla

© 1969 MERCURE DE FRANCE

© 1981 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

338210

# ***Indice***

## *Introduzione*

La lotta contro la cultura

Gli stati valetudinari all'origine di una semiotica pulsionale

L'esperienza dell'Eterno Ritorno

Gli stati valetudinari all'origine dei quattro criteri :  
decadenza, ascesa, gregarietà, caso singolare

Tentativo di spiegazione scientifica dell'Eterno Ritorno

Il Circolo vizioso come dottrina selettiva Versione politica  
dell'Eterno Ritorno

Il complotto del Circolo vizioso

La consultazione dell'ombra paterna

La più bella invenzione del malato

L'euforia di Torino

Nota addizionale alla semiotica di Nietzsche

# NIETZSCHE E IL CIRCOLO VIZIOSO

*a Gilles Deleuze*



## INTRODUZIONE

*Questo libro testimonierà una rara ignoranza: com'è possibile, infatti, parlare del «pensiero di Nietzsche» senza prima fare il punto su quanto se ne è detto fino ad oggi? Non si corre forse il rischio di avventurarsi per piste già battute, su orme calcate e ricalcate - porre incautamente quesiti ormai superati - dando così prova di una negligenza, di una totale mancanza di scrupoli nei confronti delle minuziose esegesi che, anche recentemente, hanno cercato di interpretare come altrettanti segnali quei lampi di calore che un destino fa apparire incessantemente all'orizzonte del nostro secolo?*

*Qual è dunque il nostro proposito - ammesso che ne abbiamo uno? Poniamo che il nostro sia uno studio sbagliato. Per il solo fatto che leggiamo Nietzsche nel testo e lo sentiamo parlare, possiamo forse farlo parlare per «noi» e sperare di trarre partito in qualche modo dal mormorio, dal respiro, dalle esplosioni di collera e di risa di questa prosa, la più insinuante che si sia mai formata nella lingua tedesca - nonché la più irritante? Per chi la sa ascoltare, la parola di Nietzsche acquista una forza la cui eco risuona sempre più forte, via via che la storia contemporanea, gli avvenimenti, l'universo, cominciano a rispondere in maniera più o meno divagante ai quesiti che Nietzsche pose circa ottant'anni orsono. Le domande che egli rivolgeva a un futuro vicino o lontano, divenute ora nostra attualità quotidiana - attualità che Nietzsche prevedeva convulsa al punto da fare la caricatura del suo pensiero nelle nostre stesse convulsioni -, tali domande saranno ora oggetto del nostro studio, volto a comprendere in che senso esse descrivano ciò che stiamo ora vivendo.*

*Non si possono omettere due punti essenziali, lasciati finora in secondo piano, per non dire sottaciuti, nello studio del suo pensiero. Il primo è che tale pensiero, a mano a mano che si sviluppa, abbandona la sfera propriamente speculativa per adottare, o simulare, i preliminari di un complotto. Per questa*

ragione, oggi esso è divenuto oggetto di un tacito atto d'accusa: la requisitoria è stata condotta dall'esegesi marxista, la quale ha per lo meno messo in rilievo l'intenzione del complotto, dato che ogni pensiero individuale di origine borghese sarebbe necessariamente una «congiura» di classe. Ma c'è un complotto nietzschiano che non è quello di una classe, ma di un individuo isolato (come Sade) che possiede i mezzi di tale classe e agisce non solo contro la propria classe, ma anche contro le forme esistenti dell'intera specie umana.

Il secondo punto, che si riallaccia strettamente al precedente, è che, nel vedere questo pensiero meditare un fatto vissuto fino a volgerlo in premeditazione sistematica, in balia di un delirio interpretativo che diminuirebbe in forte misura la «responsabilità del pensatore», gli si accordano in una certa misura le «circostanze attenuanti»: il che è peggio della requisitoria marxista. In realtà, che cosa si vuole attenuare? Il fatto che questo stesso pensiero ruota attorno al delirio come attorno al proprio asse. Ora, Nietzsche fin dall'inizio paventa tale sua propensione, e si sforza in tutti i modi di combattere l'irresistibile attrazione che su di lui esercita il Caos - propriamente lo «spalancarsi»: iato che, fin dall'infanzia, egli cerca di colmare e superare con la propria autobiografia. Ma quanto più a fondo egli spinge il suo sondaggio nel fenomeno del pensiero e dei vari comportamenti che ne risultano, quanto più studia le reazioni individuali suscitate dalle strutture del mondo moderno - e ciò sempre in funzione della sua rappresentazione del mondo antico -, tanto più si riaccosta a quello spalancarsi.

In Nietzsche il pensiero lucido, il delirio e il complotto formano un tutto indissolubile: indissolubilità che diventa criterio per stabilire d'ora innanzi che cosa avrà o non avrà rilevanza. Tale pensiero non sarebbe dunque «patologico» perché implica il delirio; al contrario, esso assume l'aspetto dell'interpretazione delirante proprio perché è sommamente lucido - come esige ogni iniziativa sperimentale nel mondo moderno. Sta poi alla modernità dire se l'iniziativa sia fallita o riuscita. Ma giacché il mondo moderno stesso è oggetto dell'iniziativa di Nietzsche, quanto più esso addensa la minaccia delle proprie sconfitte, tanto più il pensiero di Nietzsche cresce. Le catastrofi moderne si confondono sempre - a scadenza più o meno breve - con la «dieta novella» di un «falso profeta».

*Che cos'è dunque l'atto stesso del pensare? Il sospetto si aggira sordamente negli scritti della giovinezza, per manifestarsi in maniera sempre più virulenta nei frammenti inediti del periodo di Umano troppo umano e soprattutto in quelli della Gaia scienza. Che cos'è lucido, che cos'è inconscio nel pensiero e nei nostri atti - sotterranea domanda che si traveste all'esterno in una critica della cultura e si esplicita volutamente in una forma ancora integrabile alle discussioni speculative e storiche del suo tempo. In tal modo, con assoluta simultaneità, il pensiero di Nietzsche descrive due movimenti divergenti: la nozione di lucidità è valida solo nella misura in cui l'oscurità totale continui a essere considerata, e quindi affermata:*

*«In ogni istante il Caos continua ad agire nel nostro spirito: concetti, immagini, sentimenti vi vengono giustapposti fortuitamente, gettati alla rinfusa. In tal modo si creano accostamenti che stupiscono lo spirito: esso si rammenta del simile, torna a sentire un sapore, trattiene ed elabora l'uno e l'altro secondo la sua abilità e capacità. - Qui è l'ultimo piccolo frammento di mondo in cui si combina qualcosa di nuovo, almeno per quanto arriva a vedere lo sguardo umano. E, per finire, qui avremo ancora una volta una nuova combinazione chimica che, in effetti, non ha ancora riscontro nel divenire del mondo».*

*Che un pensiero ascenda solo scendendo, anzi solo regredendo - inconcepibile spirale, la cui «inutile» descrizione ripugna a tal punto che ci si guarda bene dall'ammettere che è il moto stesso delle generazioni a descriverla a meno che non si consideri soltanto l'ascesa di uno spirito fintantoché esso sembri seguire, di pari passo con la cultura, il movimento ascensionale della storia; e per il resto, lasciamo il moto discendente di tale pensiero a spirale agli esperti del fallimento, dei rifiuti, delle scorie della funzione del pensare e del vivere; i quali esperti, con questa comoda divisione del lavoro, non dovranno certo preoccuparsi della tensione tra lucidità e oscurità, se non per constatare che, se mai si pronunciasse l'una attraverso l'altra, esse assumerebbero l'accento del delirio.*

*Il voler riscontrare esclusivamente tale accento nel pensiero di*

Nietzsche ci riporterebbe subito alle istanze da esso messe in questione. O questo pensiero delirava fin dall'inizio nel voler attaccare tali istanze; oppure, nella sua chiaroveggenza, aggrediva direttamente qualsiasi nozione di lucidità. Perciò, a ogni passo del suo procedere, esso si vede circoscritto:

*all'interno:*

*dal principio d'identità sul quale poggia il linguaggio (il codice dei segni quotidiani) in funzione del principio di realtà;*

*all'esterno:*

*dalle autorità competenti istituite (storici della filosofia), ma anche e soprattutto dagli psichiatri, agrimensori dell'inconscio, i quali perciò controllano l'estendersi più o meno variabile del principio di realtà di cui darebbe testimonianza l'uomo che pensa o agisce;*

*infine:*

*da una parte e dall'altra, dalla scienza e dai suoi esperimenti, che ora fanno retrocedere, ora riavvicinano, e dunque spostano, i confini e «rettificano» le demarcazioni tra il dentro e il fuori.*

*Fintantoché rispetta tali sfere variamente delimitate in rapporto all'indagine, l'intelletto di Nietzsche sembra obbedire ai due principi: a quello di realtà, in quanto non fa che descriverla storicamente e analizzarla per poi ricomporla, onde comunicare agli altri il risultato della sua ricerca; a quello d'identità, in quanto egli si delimita da sé come insegnante di fronte a ciò che insegna.*

*Non appena la dimostrazione (che il linguaggio istituzionale richiede per insegnare la realtà) si volge in moto d'umore dichiarativo, e l'umore o la tonalità dell'anima, in quanto contagiosi, prendono il sopravvento sulla dimostrazione - compaiono in Nietzsche i limiti dei principi d'identità e di realtà, giudicabili dalle istanze sulle quali si supponeva doversi fondare il suo discorso: egli introduce così nell'insegnamento ciò che nessuna autorità garante della trasmissione delle conoscenze (la filosofia) si è mai sognata di insegnare. Ma Nietzsche fa questo in modo surrettizio, anzi il suo linguaggio spinge al massimo rigore l'applicazione delle leggi richieste dalla comunicazione: facendosi pensiero, la tonalità dell'anima si sviluppa come autoindagine finché i termini di questa si ricostituiscono come mutismo; tale pensiero svela a se stesso un ostacolo contro il quale viene a cozzare immediatamente l'intenzione d'insegnamento.*

*L'ostacolo, sentito nel suo mutismo come intensità e resistenza,*

*intralcia il proposito stesso di insegnare. Ora, la resistenza dell'ostacolo muto non è altro che la reazione virtuale esercitata dalle istanze d'identità e di realtà: il mutismo all'interno non è che la parola al di fuori; l'assenso del pensiero a questa parola del fuori è soltanto un riflesso dell'umore o della tonalità muta: la dichiarazione di Nietzsche trasferisce il mutismo dell'umore sul pensiero, nella misura in cui quest'ultimo sente la resistenza della cultura al di fuori (cioè della parola delle università, degli scienziati, delle autorità, dei partiti politici, dei preti, dei medici).*

Identificandosi con questo ostacolo muto dell'umore per pensarlo, il «professor Nietzsche» non solo distrugge la propria identità, ma anche quella delle istanze parlanti: di conseguenza sopprime la loro presenza nel suo discorso: e, con questa, il principio stesso di realtà: la sua dichiarazione si basa su un fuori che egli ha ridotto al silenzio del proprio umore.

Ma le istanze parlanti, rese mute nella sua dichiarazione, altro non erano che la configurazione del suo umore: l'intensità muta della tonalità dell'anima era sostenuta solo dal fatto che al di fuori una resistenza parlava ancora: la cultura.

La cultura - (la somma delle conoscenze) - cioè l'intenzione di insegnare e di imparare - è il rovescio della tonalità dell'anima, della sua intensità, che non si insegna né si impara: tuttavia, più la cultura si accumula, più diventa schiava di se stessa - e più il suo rovescio, l'intensità muta della tonalità dell'anima, si accresce fino al punto in cui la tonalità dell'anima che sorprende colui che insegna distrugge finalmente l'intenzione di insegnare: esplode così la schiavitù della cultura quando questa viene a scontrarsi con il mutismo del discorso di Nietzsche.

Poiché gli ultima verba del professor Nietzsche precipitano nell'afasia, i medici vi scorgeranno una conferma del loro principio di realtà: Nietzsche ha varcato i confini, cade nell'incoerenza, non parla più, urla o tace.

Nessuno si accorge che la scienza stessa è afasica; basterebbe che essa dichiarasse la sua assenza di fondamento, e nessuna realtà sussisterebbe più - dal che le viene un potere che la spinge a calcolare: è questa sua decisione che inventa la realtà. Essa calcola per non parlare, esponendosi al rischio di ricadere nel nulla.

# **LA LOTTA CONTRO LA CULTURA**

«1°. È ancora possibile oggi il “filosofo”? Non è troppo vasta l’ampiezza del sapere? Che egli non possa giungere ad abbracciare tutto con lo sguardo non è tanto più inverosimile quanto meno egli sarà scrupoloso? O forse egli vi giungerà *troppo tardi*, quando il meglio del suo tempo sarà passato? O per lo meno guastato, degradato, degenerato, cosicché il suo *giudizio di valore* non avrà più alcun significato? Nel caso contrario, egli diverrà un *dilettante* dalle mille antenne, che avrà perduto il grande pathos, il rispetto di sé - la buona, sottile, coscienza. Basta, egli non guida né comanda più; e se lo volesse, dovrebbe diventare un grande attore, una specie di *Cagliostro* filosofo.

«2°. Che significato ha oggi per noi un’esistenza filosofica? Non è quasi un mezzo di trarsi destramente dal gioco? Un modo di evadere? E quegli che vive così, in disparte e in tutta semplicità, indica veramente la via migliore da seguire per la propria conoscenza? Non dovrebbe aver egli sperimentato cento diverse maniere di vivere per essere autorizzato a parlare del valore della vita? Insomma, noi pensiamo che si debba aver vissuto in modo totalmente “antifilosofico”, secondo le nozioni comunemente accettate, e soprattutto non da truce virtuoso - per poter giudicare i grandi problemi muovendo da esperienze vissute. L’uomo dalle più larghe esperienze, capace di condensarle in conclusioni generali, non dovrebbe anche essere il più potente? Troppo a lungo il Saggio è stato confuso con l’uomo scientifico, e ancor più a lungo con l’uomo educato religiosamente».

«Soltanto oggi appare chiaro all’uomo che la musica è un linguaggio semiologico degli affetti; e in seguito impareremo a riconoscere distintamente il sistema impulsionale di un musicista a partire dalla sua musica, anche se, a dire il vero, il musicista non intende affatto *tradirsi in questo modo*; ma in ciò

consiste appunto l'innocenza di tale genere di *confessione*, al contrario dell'opera scritta.

«Tuttavia, tale innocenza esiste anche nei grandi filosofi, i quali non hanno coscienza del fatto che parlano di sé; pretendono trattare “della verità”, quando, in fondo, non parlano che di se stessi. O meglio: l'impulso in loro più violento viene alla luce con quella grandissima impudenza e innocenza che ha un impulso fondamentale, il quale si vuole sovrano e, possibilmente, scopo di ogni cosa, di ogni avvenimento! Il filosofo è semplicemente una specie di occasione e di possibilità perché *l'impulso giunga alfine a prendere la parola*.

«Esistono molti più linguaggi di quanto non si pensi, e l'uomo si tradisce molto più spesso di quanto non desideri. Quante cose parlano! ma quelli che ascoltano sono sempre pochi, sicché l'uomo non fa, per così dire, che chiacchierare nel vuoto, quando si diffonde in confessioni: sperpera le sue “verità”, come il sole la sua luce. — Non è un peccato che il vuoto non abbia orecchi?

«Vi sono modi di vedere che fanno sì che l'uomo senta: “Questo solo è vero e giusto e veramente umano; chi pensa diversamente commette un errore” -modi di vedere che vengono chiamati religiosi e morali. È chiaro che qui è l'impulso sovrano a parlare, ed esso è più forte dell'uomo. Ogni volta l'impulso crede di essere detentore *della verità e del concetto supremo dell'“uomo”*.

«Certamente vi sono molti uomini nei quali un impulso *non è divenuto sovrano* : costoro non hanno convinzioni. Dunque la prima caratteristica è che ogni sistema coerente di un filosofo dimostra che *un* impulso lo dirige, che *in lui esiste una solida gerarchia*. Tutto ciò viene allora chiamato: “verità”. E la sensazione provata [può essere enunciata] così: con quella verità io sono all'altezza [dell’]“uomo”; gli altri sono di *una specie inferiore a me*, almeno a me in quanto conoscente.

«In uomini rozzi e ingenui predomina la convinzione comune che i loro costumi, anzi i loro gusti siano i *migliori possibili*. Nei popoli di cultura regna una tolleranza a questo riguardo: ma *tanto più rigorosamente* essi tengono al loro criterio del *Bene e del Male*, e in ciò vogliono avere non solo il gusto più raffinato, ma il *solo legittimo*.



«È la *forma* comunemente *imperante della barbarie* il non sapere che la morale è *questione di gusto*.

«Per il resto, in questo campo si pratica il massimo dell'*impostura* e della *menzogna*. La letteratura *moralistica* e *religiosa* è la più menzognera. L'impulso dominante, qualunque esso sia, ricorre *all'astuzia e alla menzogna* per prevalere su altri impulsi.

«Parallelamente alle guerre di religione viene condotta la *guerra morale*: cioè *un* impulso vuole assoggettare a sé l'umanità; e via via che le religioni si estingueranno, questa lotta si farà tanto più *sanguinosa* e *visibile*. Siamo solo agli inizi!».

Da dove muoverà dunque il comportamento del filosofo? Sarà questi spettatore lucido e insieme impotente degli avvenimenti? Oppure, se ogni commento è ozioso, interverrà direttamente? E come può essere effettuato un intervento diretto? Con analisi, dichiarazioni, avvertimenti o stimoli? Bisogna conquistare le coscienze per provocare un «avvenimento» (*spaccare in due la storia dell'umanità*), o l'avvenimento che il filosofo paventa (le conseguenze della scomparsa del Dio unico, garante delle identità, e il ritorno degli *dèi molteplici*), non deve egli prima *mimarlo*, seguendo la semiotica gestuale degli *Indovini* e dei *Profeti*?

Bisogna rompere con la regola classica della morale che rende l'uomo tributario di abitudini adottate *una volta per tutte* con la scusa di raggiungere con ciò un dato livello umano. Comportarsi invece secondo le esigenze estreme che derivano da una riflessione che non si dà tregua; se un'esigenza del pensiero può a ogni istante porsi in modo imprevedibile, ciò avviene perché essa può nascere dal comportamento stesso, il quale viene così esposto al discredito che colpisce ogni atteggiamento contraddittorio. Mai dunque un comportamento può essere limitato dalla sua ripetizione regolare, né può di conseguenza arginare il pensiero stesso. Un pensiero che imbrigli il comportamento o un comportamento che imbrigli il pensiero - obbediscono a un automatismo assai utile in quanto offre *sicurezza*. In realtà, ogni pensiero che finisca per provare il disagio di un tale stato provvisorio denota stanchezza, mentre il pensiero che si lasci rimettere in gioco sotto la spinta di un avvenimento intimo o esterno prova la sua capacità di ricominciare. O torna indietro, o passa oltre le dichiarazioni già fatte. Nietzsche giudica i filosofi che l'hanno preceduto appunto sulla base di tale stanchezza o capacità, dal loro indietreggiare o dal loro andar oltre.

Né Descartes, né Spinoza, né Kant, né Hegel avrebbero mai potuto costruire i loro sistemi, se avessero rinunciato a una

coerenza insegnabile per parlare dell'esistenza sulla base dei loro propri fatti vissuti. (Anche se Descartes giunge molto vicino a farlo e sembra averne celato il proposito). Nondimeno Nietzsche afferma che essi hanno semplicemente obbedito alla segreta preoccupazione di pronunciare i propri moti d'umore: «Pretendono trattare "della verità", quando, in fondo, non parlano che di se stessi... l'impulso in loro più violento viene alla luce con quella grandissima impudenza e innocenza che ha un impulso fondamentale, il quale si vuole sovrano e, possibilmente, scopo di ogni cosa e di ogni avvenimento! *Il filosofo è semplicemente una specie di occasione e di possibilità perché l'impulso giunga infine a prendere la parola*». Che hanno fatto dunque Spinoza, Kant? Nient'altro che interpretare il loro impulso sovrano, e così si è tradotta nelle loro costruzioni soltanto la parte *comunicabile* del loro comportamento.

Ciò significa che Nietzsche respinge con fermezza l'atteggiamento del filosofo che insegna. Si fa beffe di non essere un filosofo, se con ciò si intende il pensatore che pensa e insegna perché *si preoccupa* della condizione umana. Proprio su questo punto egli infierisce e getta lo scompiglio e, potremmo dire, «sfascia la baracca».

Nietzsche rifiuta ogni pensiero integrato alla *funzione del pensare*, in quanto ritiene che sia il meno efficace. Poco valore hanno il pensiero e le esperienze del filosofo se devono servire da *cauzione* alla società in cui egli è nato! Una società si crede giustificata moralmente dai suoi scienziati e dai suoi artisti, mentre il solo fatto che questi esistano, e ciò che producono, è indice del suo malessere disgregatore, e non è affatto certo che saranno essi a ricomporla, ammesso pure che prendano sul serio la loro attività.

Nella misura in cui Nietzsche pensa e vive in una società borghese ancora solida - trenta, quarant'anni prima dei suoi primi scricchiolii -, il suo modo di vedere sembra ancora confondersi con le iniziative promosse da questa stessa società. Solo oggi si è in grado di misurare la portata della sua parola e del suo rifiuto. Non c'è più una società «borghese», a essa si è sostituito qualcosa di molto più complesso: un'organizzazione industrializzata che, pur conservando le apparenze dell'edificio borghese, raggruppa le classi e le moltiplica a seconda dell'incremento o della diminuzione di bisogni sempre più

diversificati, e squilibra con il suo automatismo perfino la sensibilità degli individui.

Con il suo *rifiuto del sistema*, Nietzsche vuol dire che, se la filosofia si preoccupa di trasmettere dei «problemi», essa non va oltre l'interpretazione generale che un determinato stato sociale dà della propria «cultura». Facendo il bilancio della cultura occidentale, Nietzsche torna sempre a porsi queste domande: che cosa *si può ancora fare* sulla base delle nostre conoscenze, usi, costumi, abitudini? In quale misura sono *beneficiario o vittima o zimbello* di tali abitudini? La risposta a queste diverse domande fu la sua maniera di vivere e di scrivere, e quindi di pensare, di fronte ai suoi contemporanei.

Per Nietzsche, la questione morale di sapere ciò che è *vero o falso, giusto o iniquo* si pone ora in questi termini : che cosa è *malato o sano?* che cosa è *gregario o singolare?*

«I primi germogli della fecondità, proprio perché segni di salute, perché forieri di vigore e di resistenza, rivestono dapprima i caratteri della *malattia*. È una malattia che può distruggere l'uomo, questa prima esplosione di forza e di volontà di *autodeterminazione*; e ancor più morbosi sono i primi strani e selvaggi tentativi dello spirito di adattare il mondo a sé, con la forza».

Soggetto a continue oscillazioni del suo stato di salute, nel timore continuo che il suo pensiero non avesse a risentire dei suoi stati depressivi, Nietzsche ritenne rivelatore il sondare anche da questo punto di vista quello che i pensatori prima di lui avevano dato sotto forma di pensiero : il loro rapporto con la vita, col vivente; ossia con gli *alti e bassi dell'intensità*, in tutti i loro gradi, quali si manifestano in tutte le forme di aggressività, di tolleranza, d'intimidazione, di angoscia, di bisogno di solitudine o di oblio di sé in mezzo alle effervescenze di un'epoca.

Su tale base egli giudica ogni morale come il principale «*virus metafisico*» del pensiero e della scienza, e vede dovunque «i filosofi, la scienza in ginocchio» davanti alla realtà di una selezione naturale contraria a quella che insegna Darwin: «... io vedo che dovunque soltanto quelli che compromettono la vita,

il valore della vita, hanno il sopravvento e sussistono». Solo i mediocri la spuntano sulle nature sovrabbondanti, in cui l'eccessiva pienezza di vita è una minaccia per la sicurezza della specie. Ci sono dunque due potenze: quella *livellatrice* del pensiero gregario e quella *ereciva* dei casi particolari.

Si distinguono così i tratti di quelle metafisiche che sono rette da principi morali il cui unico scopo è di perpetuare il regno delle norme e degli istinti gregari: nessun sistema può imporsi senza i loro suffragi. In effetti, alcune sono impraticabili per la maggioranza, e consacrano un caso particolare: Eraclito, Spinoza: altre formano un codice riservato unicamente a un gruppo ristretto: La Rochefoucauld. Di contro, la metafisica di un Kant sottintende un comportamento che Nietzsche riassume con questa immagine: *la volpe che torna nella sua gabbia dopo averla distrutta*.

«Costruire sistemi (proprio nell'epoca in cui comincia la scienza) è un puro infantilismo. Si prendano piuttosto *lunghe* decisioni sui metodi, che durino *per secoli* - poiché un giorno la *direzione dell'avvenire umano* dovrà passare nelle nostre mani!

«Metodi però che nascano spontaneamente dai nostri istinti, in abitudini regolate, già esistenti; e, ad esempio, *esclusione dei fini*».

Ma di fatto tali metodi si riducono nello spirito di Nietzsche a una riproduzione di quelle condizioni che hanno formato e favorito la sua visione del mondo, e dunque sono all'origine del tipo del suo sentire e pensare.

Un giorno, saranno appunto tali casi isolati ad avere in mano i *metodi* adatti a «dirigere» il futuro umano. Nietzsche ha creduto nell'efficacia di questo genere di metodi, oppure ha solo voluto *trasmettere i propri stati d'animo*, assicurare ad altri i *mezzi per reagire* e agire nelle condizioni peggiori, e quindi *metterli in grado non solo di difendersi*, ma anche di *passare al contrattacco*?

Alla fine di questa prima indagine, si pone una nuova domanda, che mai fino allora il pensiero si era posta: chi è l'*avversario*, chi è il *nemico da distruggere*? Il pensiero riuscirà a circoscriverlo tanto più agevolmente quante più forze riuscirà a concentrare. Individuarlo significava creare il proprio spazio,

ampliarlo, respirare. Il nemico non è soltanto il cristianesimo, né la morale in sé, ma l'amalgama formato dell'uno e dell'altra - filisteismo è un termine troppo debole - e neanche inondo borghese rende bene l'idea della mostruosa idra, composta da tendenze disparate e da pratiche sornione. Ebbene, essa risiede in tutti e in ciascuno; Nietzsche stesso doveva liberarsene estirpando accanitamente tutti i germi che portava in sé come peccato ereditario: questa fu appunto la sua prima fatica.

Esplorare le fondamenta della cultura occidentale, e cioè della cultura «borghese», con la scusa di approfondirla e di renderla sopportabile, significa pur sempre legittimarla umanamente. Ma ogni possibile legittimazione è distrutta sul nascere, dal momento in cui Nietzsche denuncia qualsiasi società si fondi sulla *negazione ideologica delle coartazioni esterne*, che essa necessariamente esercita. E tale negazione ideologica si esprime nel concetto di cultura; dunque, nell'*errata interpretazione della cultura* a partire da un concetto. Ora, il fatto stesso che un concetto di cultura si sia formato nella società moderna è la prova della scomparsa della cultura vissuta.

La rappresentazione che si fa il giovane Nietzsche dello Stato greco diventa un fantasma tanto più ossessivo in quanto è incompatibile con il concetto di cultura. *«Che la schiavitù appartenga all'essenza di una cultura è una verità che non lascia sussistere nessun dubbio sul valore assoluto dell'esistenza. Essa è per l'istigatore prometeico della cultura l'avvoltoio che gli rode il fegato».*

Secondo Nietzsche, la *cultura vissuta* non può avere una base gregaria. Essa poggia su un caso singolo -dunque, secondo il concetto borghese di cultura, è una mostruosità. Tributario egli stesso di tale concetto, Nietzsche si appresta a distruggerlo. Ora, il concetto di cultura è simile al concetto di libertà: ambedue mascherano un fatto specificamente moderno, quello della *sperimentazione*. E vedremo più avanti come questa reinstauri la *servitù* abilmente aggirata dal concetto di cultura. Per Nietzsche, la questione si riassume in questi termini: *tali sono le forze* che si affrontano in un individuo, lotte e *coartazioni esteriorizzabili*; chi opererà su di esse, creando dei padroni o degli schiavi? La *sperimentazione*, che comprende sempre in sé un inventore, un oggetto sperimentale, il *fallimento*, la *riuscita*, le *vittime* e i sacrificatori.

Nietzsche, ben prima di aver percorso tutte le fasi del suo pensiero, quando ancora non aveva rifiuto i suoi modi di concepire il significato delle varie culture che si sono succedute nell'Occidente, già nel 1871, *alla notizia dell'incendio delle Tuileries sotto la Comune*, vede in questo avvenimento l'insostenibilità di una cultura tradizionale:

«...bisogna riconoscere» scrive a Gersdorff «come proprio questo fenomeno della vita moderna, e quindi l'Europa cristiana e il suo Stato, e specialmente la "civiltà" romanza oggi predominante ovunque, denuncino la grave tara da cui è affetto il mondo: noi tutti e il nostro passato *siamo colpevoli* di questo terrore che si manifesta alla luce del sole: quindi dobbiamo ben guardarci dall'imputare, dall'alto dell'opinione che abbiamo di noi, il crimine della lotta contro la cultura esclusivamente a quegli infelici. *So bene che cosa vuol dire: lotta contro la cultura.*<sup>1</sup> Quando venni a sapere dell'incendio di Parigi, per alcuni giorni mi sentii completamente annientato, e mi scioglievo in lacrime e dubbi: tutta la vita scientifica, filosofica e artistica mi apparve un'assurdità, dal momento che basta un solo giorno per spazzar via le supreme meraviglie, anzi interi periodi dell'arte; e mi aggrappai con seria convinzione al valore metafisico dell'arte, che non può esistere per la povera gente, bensì ha da compiere ben più alte missioni. Ma nonostante il mio immenso dolore, non me la sentivo di scagliare anche solo una pietra su quei profanatori i quali, per me, non erano che i portatori della colpa universale, sulla quale molto c'è da meditare!...».

Il giovane professore di filologia del 1871 si esprime e reagisce ancora da erudito «borghese»; tuttavia, il cinismo di una frase come: « *l'arte non può esistere per la povera gente* » implica una autoironizzazione critica, un'autocondanna espressa nelle prime e nelle ultime righe: se l'arte non può esistere per la «povera gente», allora questi ultimi si addossano la *colpa* della sua distruzione: ma così non fanno che manifestare la «nostra» colpa universale, che consiste nel dissimulare la nostra iniquità sotto l'apparato della cultura. *Addossarsi il crimine della lotta contro la cultura* - questo



è il tema soggiacente al pensiero ancora ellenizzante del giovane Nietzsche; e questa non è che l'altra faccia del tema che si farà sempre più esplicito nel corso degli anni successivi: *addossarsi il « crimine » della cultura contro la miseria esistente* - il che finisce per mettere in causa la cultura stessa: una *cultura criminale*.

A prima vista, la visione è assolutamente aberrante: i comunardi non si sono mai sognati di attaccare l'arte in nome della miseria sociale. Il modo in cui il problema viene qui posto da Nietzsche, all'annuncio di una notizia falsa, è prova lampante di ciò che egli stesso confessa: un *senso di colpa borghese*. Ma proprio a questo punto egli pone il vero problema. *Sono o no colpevole quando godo della cultura di cui la classe povera è priva?*

Ciò che Nietzsche intende per *nostra colpa*, quella che, a suo parere, gli incendiari si sono addossata con il loro gesto, è il fatto di aver permesso alla morale cristiana e postcristiana di mantenere la confusione, e cioè l'illusione, l'ipocrisia di una cultura che ignora le disuguaglianze sociali, quando invece è solo la *disuguaglianza* a renderla possibile, la disuguaglianza e la lotta (tra diversi gruppi d'affetti).

Giunto alla fine della sua rapida carriera, Nietzsche prende partito per il «criminale» come *forza irrecuperabile*, virtualmente superiore a un ordine di cose da cui è escluso. Il *rifiutarsi* di «scagliare anche solo una pietra» sugli infelici comunardi, sui «*portatori della colpa universale*», è prova al tempo stesso di una solidarietà istintiva (ancora non dichiarata) e dell'esistenza di un problema, insolubile per il giovane Nietzsche, che si pone in questi termini: «cultura» - «miseria sociale» - «crimine» - «lotta contro la cultura».

«Mi accadde tardi di poter scoprire quello che, per esser esatti, mi mancava totalmente, e cioè la *giustizia*. “Che cos'è la giustizia? È essa possibile? E, se non dovesse esserlo, come potrebbe la vita essere tollerabile?” - questo mi domandavo di continuo. Ero profondamente angosciato di non trovare in me, ovunque scavassi, nient'altro che passioni, prospettive da un determinato angolo, l'irriflessione di tutto ciò che è privo già in partenza delle condizioni preliminari della giustizia; ma dov'era allora la riflessione? quella che nasce da una vasta

perspicacia? La sola cosa che potessi attribuirmi con certezza era il *coraggio* e una certa *durezza*, frutto di una lunga padronanza di se stessi».

Fintantoché la cultura implica la schiavitù e ne è il prodotto (non dichiarato), il problema della *colpa* sussiste.

Vivere nella cultura è forse volere la schiavitù? E, se la schiavitù viene soppressa, cosa avviene della cultura? La cultura deve forse essere estesa a tutti? Avremmo allora una cultura di schiavi? Problema ozioso, a quanto pare: la cultura è il prodotto dello Schiavo, il quale, proprio perché l'ha prodotta, ne è ora il Padrone cosciente, come ha dimostrato Hegel.<sup>2</sup> Nietzsche ne è l'incorreggibile beneficiario. Per Nietzsche, lo schiavo divenuto padrone della cultura non è altri che la *morale cristiana*] e poiché questa trova ormai il suo prolungamento nell'atto del «mettere in comune», dapprima sotto forma di «cultura borghese», poi sotto quella socializzante dell'industrializzazione, Nietzsche, proprio a causa di questa sua ignoranza,<sup>3</sup> attacca alla radice la dialettica hegeliana: essa non ha fatto che snaturare il «Desiderio iniziale» (la volontà di potenza), con la sua analisi della coscienza infelice, della *coscienza autonoma* (del Padrone), la quale dispera di farsi riconoscere nella sua autonomia da un'altra, anch'essa autonoma, mentre è costituita necessariamente da una *coscienza dipendente* - quella dello Schiavo.

In Nietzsche (e in ciò consiste la sua «ignoranza» di questo passaggio della dialettica) non c'è tale *bisogno di reciprocità*. Anzi, proprio per la sua *idiosincrasia: la sovranità dell'emozione incomunicabile*, Nietzsche resta estraneo a una «*coscienza per sé mediata da un'altra coscienza*».

Sovranità nel modo arbitrario di sentire l'esistenza, la quale viene arricchita da una resistenza ostile o accresciuta dall'emozione di un complice. Lo Schiavo rinuncia alla propria emozione, le contrappone il *lavoro* che lo distoglie da essa e lo giustifica dinanzi all'arbitrarietà. Nella misura in cui *rinuncia all'idiosincrasia*, l'oggettivazione (liberatrice dell'emozione) tanto più si accresce in chi non ricerca l'*equivalente* della sua follia. Tutto il mondo culturale, storico, umano, che la coscienza servile ha cominciato a costruire, a ciò costretta

dalla *coscienza autonoma* - processo attraverso cui la *coscienza servile* diventa a sua volta *autonoma* e trionfa della coscienza del Padrone -, il mondo della *cultura*: appunto contro di esso insorge Nietzsche, che pure ne è il prodotto e il beneficiario; e l'*oggettivazione* della coscienza servile in mondo culturale viene da lui ricondotta alla sua origine.

Tuttavia, la *riproduzione del mondo degli affetti per mezzo dell'arte* è stata resa possibile solo dal mondo storico e culturale costruito dalla coscienza servile. E non testimonia forse l'arte stessa che quella coscienza ormai è divenuta autonoma? Ma, proprio per questo fatto, si è imposta ora una *nuova servitù*, dal momento che il mondo storico e umano non è riuscito per l'appunto a far *lacere* gli *affetti*; infatti, perché la *coscienza* ora divenuta *autonoma* potesse trionfare pienamente del Desiderio iniziale (*rappresentato dall'oziosità del Padrone*), l'arte avrebbe dovuto scomparire (e vedremo come Nietzsche paventi questa scomparsa nelle pianificazioni industriali dell'avvenire), e gli *affetti* avrebbero dovuto essere completamente riassorbiti nella fabbricazione di prodotti scambiabili. Ora, fintantoché gli affetti restano, e presuppongono l'*oziosità* - occorre che quest'ultima esiga che i più la servano? Ma proprio qui il problema si sposta: *gli affetti stessi rendono schiavi altri affetti*, non solo di altri individui, ma innanzitutto in uno stesso individuo. Il comportamento degli affetti decide della natura gregaria o singolare dell'individuo. E, per Nietzsche, *gregario* significa *servile*. La prospettiva della *cultura colpevole* verrà da lui mantenuta fino a quando non tornerà a mettere in gioco la *coscienza e le sue categorie* - in nome del mondo degli affetti. Nel frattempo, appariranno i «*portatori della colpa universale*» di una cultura che maschera le antinomie della morale borghese; nel suo fantasma, Nietzsche vede *ardere le meraviglie del Louvre*, ma non sono esse che contano, bensì le emozioni che sono alla loro origine. Ebbene, tali emozioni fanno regnare la *disuguaglianza*: e se questa rende la vita insopportabile, bisogna avere «coraggio e durezza» per sostenerla.

---

1 Il corsivo è nostro.

2 Seguiamo qui espressamente l'ottima esegesi che Kojève dà di questo passo

della *Fenomenologia dello spirito*.

3 È il genio qui intimorito di Georges Bataille (in *L'expérience intérieure*) a sottolineare questa ignoranza nella *Genealogia della morale*. Si veda il magistrale studio di Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, per il rapporto Nietzsche-Hegel.

«Sia reso agli uomini il coraggio dei loro impulsi naturali.

«Sia posto un freno alla loro *sottovalutazione di sé* (non a quella dell'uomo in quanto individuo, ma dell'uomo in quanto *natura...*).

«Si *estraggano* dalle cose gli *opposti*, *dopo aver compreso* che siamo stati noi a introdurveli.

«Si estragga totalmente dall'esistenza l'*idiosincrasia sociale* (colpa, punizione, giustizia, onorabilità, libertà, amore, ecc.)».

Così anche Nietzsche combatte la *lotta contro la cultura* - in nome di una cultura degli affetti - che sarà edificata sulle rovine di quelle ipostasi che sono la coscienza e le sue antinomie, in quanto esse sorgono da una *colpa* della coscienza *verso se stessa*, mirante a raggiungere l'integrità dello *Spirito*. Tale cultura degli *affetti* sarà possibile solo in seguito a una disarticolazione progressiva delle *sottostrutture* elaborate sulla base del linguaggio. Verso la metà degli anni '80-'88, Nietzsche tracciava concisamente le tappe del proprio itinerario morale:

«Da quanto tempo ormai mi sono sforzato di dimostrare a me stesso la completa innocenza del divenire! E quante singolari strade non ho percorso nel far ciò! In un primo tempo mi era sembrato giusto decretare: "L'esistenza, nella misura in cui rientra nell'arte, non appartiene affatto alla giurisdizione della morale, ma piuttosto la morale stessa appartiene all'ambito del fenomeno". Più tardi mi dicevo: "Ogni concetto di colpa è oggettivamente privo di valore, ma, soggettivamente, ogni vita è necessariamente ingiusta e alogica".

Infine, la terza volta, decisi di negare qualsiasi scopo, dopo aver constatato l'inconoscibilità di qualsiasi concatenazione causale. E perché tutto questo? Non era forse per procurarmi il sentimento di una irresponsabilità totale, per pormi a uguale distanza da lodi o da biasimi, nella completa indipendenza dall'ieri e dall'oggi, per poter inseguire a modo mio la mia meta?».

# **GLI STATI VALETUDINARI ALL'ORIGINE DI UNA SEMIOTICA PULSIONALE**

L'euforia di Nietzsche alla fine di ognuna delle sue crisi, fra il 1877 e il 1881, lo porta sempre più a scrutare le forze che si manifestano attraverso le scosse subite dal suo organismo. Egli lascia agire liberamente quelle forze, e intanto torna ai suoi appunti e le sottomette al suo lessico: si forma così un concatenamento, un raggruppamento di riflessioni su un dato aspetto della storia, su certi argomenti proposti da scienziati, da pensatori o da artisti su gesta di uomini politici i quali, a seconda dei diversi livelli che rappresentano, sembrano essere una testimonianza passiva o attiva di tali forze: le stesse dunque che hanno appena concesso un po' di riposo al cervello di Nietzsche, al suo organismo: cioè la collera, la tenerezza, l'impazienza, oppure la calma, in un contesto di motivi e di circostanze già consacrati da termini stabiliti. L'oppressione o la distensione, l'afflusso e il riflusso di tali forze tradotte in parole, in immagini, in ragionamenti, in reflazioni, trovano così uno sbocco soltanto apparente; viene poi il momento in cui esse si mescolano, si intersecano, si intorbidano; sono state allontanate, deviate da uno *scopo*; né la storia, né la scienza, né la ricerca, e neppure le forme dell'arte convergono verso questo *scopo*; allora la stesura si interrompe, le parole vengono meno, e il cervello di Nietzsche subisce una nuova, spaventosa aggressione.

Può sembrare assurdo considerare i testi successivi di Nietzsche come altrettante «*cefalalgie*» convertite in parole; eppure, il modo in cui egli si sforza di descrivere le diverse fasi degli sitati coscienti non può evitare il meccanismo di tale conversione.

Già da tempo ormai, fin da prima della critica positivista di *Umano troppo umano*, Nietzsche ha congedato l'*intelligibile in sé*: ma non può attaccarlo nelle coscienze, né parlare in nome della *non-parola*; perciò resta a lungo legato ai problemi della cultura, e innanzitutto alla sua visione della *Grecia tragica*. La *Nascita della tragedia* (dallo *spirito della musica*) non fa che



esplicitare in modo prestigioso l'aspetto *ellenizzante* del suo fantasma segreto: la ricerca di una «cultura» in funzione delle forze della non-parola. Fantasma di cui si serve sia per agire sugli spiriti attraverso tutto quanto tale ricerca comporta d'ambiguità, sia per difendere se stesso contro le forze dell'inerzia.

Nelle discussioni con gli amici della sua cerchia, la sua visione dello «Stato ellenico» aveva spaventato Wagner, e così anche Rohde. È l'incontro con Rée, spirito disilluso, a incoraggiare la propensione demistificante di Nietzsche. Ma presto i furiosi attacchi del male lo ricacciano in un periodo di isolamento che favorisce la contemplazione e un maggior abbandono alle tonalità dell'animo: in uno di questi momenti, nel mese d'agosto 1881, lo sorprenderà a Sils-Maria l'estasi dell'«Eterno Ritorno».

A GAST

*Saint-Moritz, 11 settembre 1879*

*...Sono alla fine del mio trentacinquesimo anno; « la metà della vita », si disse di quest'età per un millennio e mezzo; fu allora che Dante ebbe la visione di cui parla nelle prime parole del suo poema. Ora io, giunto a questa « metà della vita », mi trovo così « accerchiato dalla morte » che essa può afferrarmi in qualsiasi momento. Il mio male è di tal natura da farmi pensare a una morte improvvisa, convulsiva (eppure ne preferirei una lenta e cosciente, anche se più dolorosa, che mi consentisse di parlare con gli amici). Per questo mi sento ora come l'ultimo dei vecchi; ma anche perché ho portato a termine il mio compito. Ho versato per gli uomini una goccia di olio buono, lo so, e questo non potrà essere dimenticato. In fondo, la prova di come io consideri la vita l'ho già data. E molti la daranno ancora. Fino a questo momento, il mio animo non si è lasciato piegare dalle continue sofferenze, anzi mi sembra talvolta di sentirle in modo più sereno e benevolo che non in tutta la mia vita passata. A chi devo attribuire questa azione che mi ha fortificato e migliorato? Non ai miei contemporanei, dato che, tranne pochissimi, tutti si sono scandalizzati di me e non si sono fatti scrupolo di farmelo sentire. Scorra, caro amico, il mio ultimo manoscritto, e veda se vi sono tracce di sofferenza o di oppressione: non lo credo affatto, e questa convinzione è già segno che le mie riflessioni racchiudono necessariamente delle forze, e non impotenza e stanchezza, come vorranno scorgervi quelli che mi sono ostili.*

*...Ma non verrò a raggiungerla, nonostante l'insistenza di Overbeck e di mia sorella; le mie condizioni mi fanno ritenere che sia più opportuno tornare da mia madre, nel paese natale, tra i ricordi dell'infanzia. Però non prenda tutto questo come definitivo e irrevocabile. A seconda che le speranze crescano o diminuiscano, deve esser concesso a un malato di fare e disfare i suoi progetti. Il mio programma estivo si è appena compiuto: tre settimane di*

*mezza montagna (nei prati), tre mesi di Engadina, di cui il terzo alle acque di Saint-Moritz, le quali faranno sentire il loro beneficio soltanto in inverno. Mi fa bene seguire dei programmi, benché non sia stato per niente facile! La rinuncia in tutto - non avevo né amici, né relazioni, non potevo leggere libri; lontano da ogni arte; una cameretta con un letto, vitto da asceta (che del resto mi ha giovato: niente disturbi gastrici per tutta l'estate!) - questa rinuncia sarebbe stata assoluta se avessi potuto impedirmi di pensare - ma che altro dovevo fare! - certo è la cosa più dannosa per la mia testa, ma non so proprio come avrei potuto evitarla. Basta, per quest'inverno il programma sarà di allontanarmi da me stesso, riposarmi dai miei pensieri, cosa che non mi accade da anni.*

A GAST

5 ottobre 1879

*...Lei non immagina neppure lontanamente con quanta fedeltà io abbia seguito fino in fondo il programma dell'assenza di pensieri, fedeltà giustificata dal fatto che « dietro al pensiero sta il diavolo » di un furioso accesso di dolore. Il manoscritto giuntole da Saint-Moritz è stato pagato un prezzo così caro e così duro che probabilmente nessuno, potendo farne a meno, l'avrebbe scritto a queste condizioni. Adesso leggerlo mi fa orrore, per via dei capoversi troppo lunghi e dei brutti ricordi. Tranne poche righe, il tutto è stato concepito durante il viaggio e abbozzato a matita in sei quadernetti; ogni volta la trascrizione mi dava la nausea. Ho dovuto lasciare com'erano una ventina di blocchi tra i più lunghi e, purtroppo, tra i più essenziali, perché non riuscivo mai a trovare il tempo di estrarli dagli orribili scarabocchi a matita; cosa che mi capitò anche l'estate scorsa. In conseguenza di ciò, anche la concatenazione dei miei pensieri sfugge alla mia memoria: devo infatti cogliere a volo i minuti e i quarti d'ora di « energia del cervello » di cui Lei parla, strapparli a un cervello che soffre. A volte mi sembra che non ce la farò mai più. Leggo la Sua copia e trovo difficoltà a capire me stesso, tanto è stanca la mia testa.*

A MALWYDA VON MEYSENBUG

14 gennaio 1880

*Benché lo scrivere sia per me un frutto rigorosamente proibito, Lei che venero come una sorella maggiore deve pure ricevere una mia lettera - e sarà certo l'ultima! Dato che lo spaventoso e quasi incessante martirio della mia vita mi fa desiderare ardentemente che finisca, e da alcuni sintomi l'apoplessia liberatrice dovrebbe essere abbastanza vicina da permettermi di sperarlo. Quanto a tormento e rinuncia, posso paragonare la mia vita a quella degli asceti di ogni tempo, però ho potuto trarre gran beneficio da questi anni, nel senso della purificazione e della limpidezza dell'anima, senza aver bisogno per questo né di religione né di arte. (Lei osserverà che ne sono fiero; in realtà solo la derelizione totale mi ha permesso di scoprire la mia fonte di salvezza). Credo di aver assolto il compito della mia vita, anche se come uno che non poteva concedersi un attimo di tregua. Ma so d'aver versato per molti una goccia di olio buono e di aver offerto un segno di elevazione, di spirito in pace con sé, di senso d'equità. Le scrivo questo come anticipazione, a dire il vero dovrebbe esser detto al termine della mia «umanità». Nessun dolore ha potuto né potrà indurmi mai a portare falsa testimonianza contro la vita quale io la riconosco.*

AL DOTTOR O. EISER

Gennaio 1880

*...Per azzardarmi a scrivere una lettera, devo attendere in media quattro settimane perché arrivi il momento sopportabile - dopodiché mi rimane ancora da espiarlo!...*

*La mia esistenza è un peso spaventoso: me lo sarei scrollato da un pezzo, se le esperienze più istruttive in campo intellettuale e morale non le avessi fatte proprio durante quegli stati di sofferenza e di quasi assoluta rinuncia; quest'umore gioioso, avido di conoscere, m'innalza ad altezze dove trionfo su tutte le torture e su tutte le disperazioni. Nell'insieme, sono felice come non lo sono mai stato in vita mia; e ciò nonostante! Un dolore assiduo, una sensazione molto simile al mal di mare, per ore e ore, una semi-*

*paralisi che mi rende difficile il parlare e che si alterna ad attacchi terribili (l'ultimo mi fece vomitare per tre giorni e tre notti, tanto che desideravo ardentemente la morte). Non poter leggere, scrivere pochissimo, non vedere nessuno, non poter ascoltar musica! Solitudine, passeggiate, aria di montagna, dieta di uova e latte. Tutte le cure lenitive si sono rivelate vane; il freddo mi è dannosissimo.*

*Nelle prossime settimane scenderò verso il sud per cominciare la mia vita di camminatore.*

*Quello che mi consola sono i pensieri e i progetti. Durante le camminate, scarabocchio qua e là qualcosa su un foglio; non scrivo niente a tavolino, ho degli amici che mi decifrano gli scarabocchi. Riceverà il mio ultimo lavoro (che gli amici hanno reso leggibile): lo accetti con benevolenza, anche se non dovesse essere proprio vicino al Suo modo di pensare. (Io non cerco affatto degli «adepti» - mi creda - sono felice della mia libertà e auguro questa gioia a tutti quelli che hanno diritto alla libertà spirituale).*

*... Mi è capitato ormai parecchie volte di perdere conoscenza per vario tempo; nella primavera dello scorso anno, a Basilea, mi avevano condannato. Dall'ultimo consulto la vista mi si è abbassata sensibilmente.*

## A OVERBECK

*Genova, novembre 1880*

*...Attualmente, ogni mia inventiva e ogni mio sforzo sono tesi a realizzare una solitudine da soffitta che possa offrire degna soddisfazione alle esigenze necessarie e alle più semplici della mia natura, quali mi sono state rivelate da tanti e tanti dolori. E forse ci riuscirò! La lotta quotidiana contro il mal di testa, e la ridicola varietà dei miei stati di prostrazione esigono un'attenzione tale che corro il rischio di diventare meschino; ora, questo significa fare da contrappeso a impulsi molto generali, molto sublimi, dai quali sono dominato a tal punto che diventerei sicuramente pazzo senza potenti contrappesi. Esco adesso da uno dei più duri attacchi, non mi sono ancora tolto di dosso una desolazione durata due giorni, ed ecco che la mia follia di nuovo, al primo risveglio, si mette a rincorrere cose inconcepibili, e non conosco altri abitanti di soffitta*

per i quali l'aurora abbia mai illuminato cose più amabili e desiderabili...

## A SUA MADRE

Sils-Maria, metà luglio 1881

*...Il mio sistema nervoso, data l'enorme attività che deve offrire, mi stupisce per la sua sottigliezza e la sua meravigliosa resistenza: né le lunghe e pesanti sofferenze, né una professione inadatta, né le terapie sbagliate hanno potuto nuocergli in ciò che ha di essenziale; anzi, l'anno scorso si è irrobustito, e mi ha permesso di fare uno dei libri più coraggiosi, più elevati, più meditati che mai siano nati da cervello o cuore umano. Anche se avessi posto fine ai miei giorni a Recoaro, sarebbe morto uno degli uomini più inflessibili e accorti, non un disperato. Le mie cefalalgie sono difficilissime da diagnosticare, e per quanto riguarda i materiali scientifici a ciò necessari io ne so più di qualunque medico. Sì, voi offendete il mio orgoglio scientifico quando mi proponete nuove cure, facendo così mostra di credere che «trascuro la malattia». Mi si dia fiducia anche su questo! È solo un anno che ho cominciato la cura e, se in passato ho commesso degli sbagli, è stato unicamente perché ho voluto provare quello che altri mi consigliavano coti uno zelo al quale avevo finito per cedere. Così è stato per i miei soggiorni a Naumburg, a Marienbad, ecc. D'altronde, qualsiasi medico comprensivo mi ha lasciato intendere che la guarigione verrà soltanto alla fine d'una serie d'anni più o meno lunga, e che innanzitutto devo liberarmi delle gravi ripercussioni provocatemi dai metodi sbagliati con i quali sono stato curato tanto a lungo... D'ora in poi sarò io il mio medico, e voglio si dica oltretutto che sarò stato un buon medico, e non solo per me. Comunque sia, sono preparato ancora a molti, molti dolorosi periodi; non siate irritata per questo, vi supplico con tutto il cuore! Già io lo sono, ancor più che per le sofferenze, perché vedo che i miei parenti più vicini hanno così poca fiducia in me.*

*Chi osservasse di nascosto come so conciliare le cure per la mia guarigione con le condizioni favorevoli ai miei grandi compiti, non si stancherebbe di lodarmi.*

Qualunque sia l'origine delle *cefalalgie* di Nietzsche - (ereditaria, come talvolta egli stesso sembra crederlo, o accidentalmente sifilitica, come risulterebbe dall'insieme di varie testimonianze successive, per cui Jaspers parla di una paralisi generale che caratterizzerebbe il delirio di Nietzsche) - sta di fatto che, da quanto si può presumere, il male lo colpisce periodicamente nell'organo cerebrale.

Nietzsche fa lunghe camminate. E nel corso di esse gli vengono i pensieri che annota man mano, per poi svilupparli una volta tornato a casa. Ma ecco arrivare le emicranie, che a volte prendono gli occhi impedendogli persino di rileggere gli appunti, cosicché deve affidarsi agli amici: Gast si abitua a decifrare la sua illeggibile calligrafia. Sovente Nietzsche è costretto a sospendere le sue letture, le sue riflessioni; segue una cura, cambia clima, ma non ha fiducia nelle terapie e a poco a poco arriva a inventarne una servendosi delle proprie osservazioni. Non appena riacquista le sue facoltà, cerca di descrivere la sospensione del pensiero, riflette sul funzionamento cerebrale in rapporto alle altre funzioni organiche, diffida del proprio cervello.

L'atto del pensare diventa identico al soffrire e il soffrire al pensare. Nietzsche arriva così a *far coincidere il pensiero con la sofferenza* e riflette su che cosa sarebbe un pensiero senza sofferenza. In seguito, pensare la sofferenza, riflettere sulla sofferenza passata - in quanto *impossibilità di pensare* - sarà sentito come il più alto godimento. Ma è veramente il pensiero che gode di potersi *attuare* senza soffrire, a ricostituire la sofferenza? Era il pensiero che soffriva a non potersi attuare? Chi dunque soffre o gode? Il cervello? L'organo cerebrale gode della sofferenza del corpo di cui è una funzione? Può il corpo rallegrarsi della sofferenza del suo organo supremo?

Quando si sentiva più sano e  
più robusto,  
nel pieno delle sue capacità  
creative,  
proprio allora era più vicino  
alla malattia:  
ed erano il riposo e  
l'inoperosità forzata a  
ridargli  
la salute e a tenere la  
catastrofe in sospeso.

LOU A. SALOMÉ

Se il corpo è in rapporto con le nostre forze più immediate, le quali poi, per la loro origine, sono anche *le più lontane*, tutto quello che *dice* il corpo - il suo benessere e i suoi malesseri - ci dà le migliori indicazioni sul nostro destino; così Nietzsche, per comprendere l'immediato, vuole risalire a ciò che vi è in lui di più lontano.

Prima di descrivere «come si diventa ciò che si è», torna a meditare su quello che egli è, e non tralascia mai di precisare, per ogni sua opera, che fu scritta in quella determinata condizione di salute, ad esempio nel momento sentito come il punto più basso.

L'emicrania torturante di cui soffre periodicamente come di un'*aggressione che sospende il pensiero*, non è un'aggressione dall'esterno, la radice del male è in lui, nel suo organismo: è il suo io fisico *che attacca per difendersi dallo sfacelo*. Ma chi opera questo sfacelo? Il cervello stesso di Nietzsche. *I momenti di tregua non sono che una preparazione allo sfacelo*, il quale però è considerato tale solo dal cervello, dove l'io fisico e l'io morale apparentemente coincidono. Ben diversa è la prospettiva nel corpo in quanto tale: vi sono delle forze attive che, essendo funzioni organiche, e dunque non libere, vogliono spezzare la loro schiavitù. Ciò può avvenire soltanto se questa volontà passa *per il cervello*, il quale, d'altro canto, sente questa volontà come propria soggezione alle forze dello sfacelo: l'impossibilità di *pensare* è la sua minaccia.



Nietzsche avverte per lungo tempo e sorveglia con passione questa concorrenza dissolvitrice delle forze somatiche e spirituali: più ascolta il corpo, più diffida della *persona che ha il corpo per supporto*: L'ossessione del suicidio, quando disperava di guarire delle atroci emicranie, era il rimprovero mosso al corpo dalla persona che in esso si trovava diminuita. Ma il pensiero di non aver ancora compiuto la propria opera gli dà la forza di optare *per il corpo*. Se il corpo soffre a tal punto, se dal cervello non vengono che segnali angosciosi, ciò vuol dire che in tutto questo c'è un *linguaggio* che cerca di farsi intendere a costo della ragione. E da ciò nasce un sospetto, un odio, una rabbia nei confronti della propria persona cosciente e ragionevole. Non è questa persona - formatasi secondo i condizionamenti di un'epoca, in un clima familiare sempre più aborrito - che Nietzsche vuole conservare; anzi vuole distruggerla per amore di quel *sistema nervoso* che sa di possedere e da cui *trae vanto*: a forza di studiarne le reazioni, si concepisce *altro* da quello che prima appariva, e quale forse non apparirà mai. In questo modo egli elabora un'intelligenza che vuole esclusivamente soggetta a criteri fisici. Non solo Nietzsche interpreta la sofferenza come energia, ma la vuole tale; la sofferenza fisica può essere vissuta solo in quanto è strettamente legata al piacere, in quanto sviluppa una lucidità voluttuosa: o essa spegne ogni possibile pensiero, o giunge al delirio del pensiero.

Ma anche nella serenità egli fiuta una nuova trappola: è qualcosa di reale un pensiero libero da qualsiasi oppressione fisica? No, altri impulsi si stanno dilettaando in lui; e tale dilettersi è il più delle volte soltanto la *verifica* dell'assenza delle *sofferenze apparentemente superate*, e dunque la loro rappresentazione! La serenità non è che una specie di armistizio fra impulsi inconciliabili.

A quanto pare, esiste uno stretto legame tra il fenomeno del dolore, sentito dall'organismo come aggressione di una potenza esterna che finisce con l'insediarsi in lui, e il processo biologico che porta alla formazione del cervello.<sup>1</sup> Quest'ultimo, concentrando tutti i riflessi sull'aggressione, è diventato capace di rappresentare sia il dolore *inflitto*, sia i gradi di eccitazione oscillanti tra il dolore e il piacere. Il cervello arriva alla rappresentazione soltanto nella misura in cui affina le

eccitazioni dapprima elementari del *pericolo* del dolore o della *possibilità* del piacere, scarica che può risultare o anche no dalle eccitazioni. Ma l'eccitazione dolorosa può causare una soddisfazione sentita come dolorosa soltanto nella misura in cui essa turba un equilibrio momentaneamente raggiunto dall'organismo, il quale, in uno stato precedente, era capace di sentirla come piacere. Questa soddisfazione precedente dell'eccitazione lascia una traccia d'intensità nel cervello che, rappresentandosela, può ora riattualizzarla come piacere (di ri-eccitazione). Ma allora è su un *altro* «io» che esso immagina di esercitare l'eccitazione.

Il corpo vuole farsi capire per mezzo di un linguaggio di segni che la coscienza decifra in modo errato: essa *costituisce un codice di segni* che inverte, falsifica, filtra tutto ciò che si esprime attraverso il corpo.

La coscienza stessa non è altro che il cifrario dei messaggi trasmessi dagli impulsi, e la decifrazione è proprio quella inversione del messaggio che l'individuo si attribuisce; poiché tutto arriva alla «testa» (stazione eretta), il messaggio viene decifrato per mantenere la posizione «verticale»: *non vi sarebbe messaggio in quanto tale*, se quella posizione non fosse abituale, specifica. Il *senso* si forma sulla base della stazione eretta, secondo i criteri di *alto, basso, davanti, dietro*.

Nietzsche non parla per un'«igiene» del corpo stabilita dalla ragione; parla per gli *stati* corporei in quanto dati autentici che la coscienza non può non eludere, se vuol essere individuale. Questo punto di vista va ben oltre una concezione puramente «fisiologica» della vita. *Il corpo è il risultato del fortuito*: è solo il *luogo* d'incontro di un insieme di impulsi individuati nell'intervallo costituito da una *vita umana*, impulsi che *aspirano solo a disindividuarsi*. Da questa associazione fortuita degli impulsi nasce, con l'individuo che essi compongono a seconda delle circostanze, il principio sommamente ingannatore dell'attività cerebrale che esce progressivamente dal sonno; la coscienza sembra destinata a oscillare perennemente tra sonnolenza e insonnia, e quello che viene chiamato *stato di veglia* altro non è che il confronto tra queste due condizioni, il loro riflesso reciproco, come in un gioco di specchi. Ma non c'è specchio senza foglia di stagno, ed essa costituisce il fondo della «ragione». È l'opacità degli impulsi a

rendere possibile l'oblio. Non c'è coscienza senza oblio; ma quando la coscienza «gratta» la foglia di stagno, anch'essa si confonde nella sua trasparenza con il flusso e riflusso degli impulsi.

Il corpo, nella misura in cui è afferrato dalla coscienza, si *desolidarizza* dagli impulsi che lo attraversano e che, avendolo formato solo fortuitamente, continuano a mantenerlo in modo non meno fortuito - soltanto che l'organo da essi sviluppato alla sua estremità «superiore» prende questo sostentamento fortuito, apparente, per qualcosa di necessario alla sua conservazione. La sua attività «cerebrale» seleziona le forze che ormai lo conservano, o meglio lo *assimilano esclusivamente a tale attività*. Il corpo adotta dei *riflessi* che lo *mantengono solo per l'attività cerebrale*, al modo stesso che questa adotta il corpo come *proprio prodotto*.

Per capire Nietzsche, è importante vedere qui il *rovesciamento* a cui giunge l'organismo: *l'organo più fragile che abbia sviluppato* lo domina, proprio a causa della sua stessa fragilità.

L'attività cerebrale, la quale fa sì che il corpo assuma la *stazione eretta*, finisce con il ridurre la sua presenza all'automatismo : il corpo in quanto tale non è più sinonimo di se stesso; *strumento* della coscienza, diventa propriamente omonimo della «persona». Non appena diminuisce l'attività cerebrale, soltanto il corpo è presente, ma in realtà non appartiene più a *nessuno*, e benché abbia conservato tutti i riflessi che possono ricomporre *una medesima* persona, la «persona» è da esso assente. Più si affermano le manifestazioni puramente corporali, e più il ritorno della «persona» sembra ritardato; questa dorme, sogna, ride, trema, ma è solo il corpo che manifesta tutto ciò: la *persona* può credere di ridere, tremare, soffrire, godere, per un'evocazione di motivi che sono invece soltanto una interpretazione di sensazioni corporali.

La «persona» che *rivendica per sé tali sintomi* nel comunicare con se stessa o con altri può farlo solo prima o dopo la loro comparsa. Essa può *negare* di esserne stata *consapevolmente* il soggetto, e consente a considerarli come *suoi* solo se le sembrano concordare con ciò che essa ritiene essere il suo stato normale: ovvero tutto quanto è compatibile con la *stazione eretta* del corpo o con qualsiasi altra posizione che

dipenda dalle sue «decisioni» o dalle sue *rappresentazioni*. La persona può *decidere* di ridere o di abbandonarsi al riflesso del riso, come a quello del dolore o della fatica; ma ogni volta tali decisioni non sono che il risultato di uno stato eccitato o eccitabile, dunque vengono dopo l'eccitazione, invece di precederla. Nell'intensità del dolore o del piacere, e in special modo nella voluttà, la «persona» scompare per un attimo, e allora quel che resta della coscienza si limita così strettamente al sintomo corporale che la struttura stessa si inverte: *l'incoscienza* è qui solo un *'immagine dell'oblio, l'oblio di tutto ciò che ha origine dalla stazione eretta*.

Qualsiasi essere umano può coricarsi, ma si corica solo perché ha la certezza di essere sempre lo stesso a potersi sollevare o cambiar posizione, cioè si crede sempre nel *proprio corpo*. Ma tale corpo proprio non è che un *incontro fortuito* d'impulsi contraddittori temporaneamente riconciliati.

*Io* sono ammalato in un corpo che non mi appartiene: la mia sofferenza non è che una interpretazione della lotta delle funzioni, impulsi asserviti dall'organismo, divenuti rivali: quelli che dipendono da me contro quelli che mi sfuggono. Inversamente, il mio supporto fisico sembra respingere i miei pensieri che non gli assicurano più la sua coesione, pensieri che procedono da uno *stato estraneo* o *contrario* a quello che esige la parte fisica, pur identica a me.

Ma cos'è *l'identità* dell'io? Essa sembra rivendicata dalla *storia irreversibile* del corpo: un concatenarsi di cause e di effetti. Ma ciò è pura apparenza: il corpo si modifica nel formare una sola e medesima fisionomia, solo quando le risorse di rinnovamento del corpo si impoveriscono la persona si fissa, il «*carattere*» si rafforza.

Ma le varie età del corpo sono tanti stati diversi che nascono l'uno dall'altro; e il corpo è lo *stesso* corpo solo nella misura in cui uno stesso *io* può e vuole confondersi con lui, con le sue vicissitudini: la coesione del corpo è quella dell'io; esso produce l'io e così pure la propria coesione. Ma il corpo *muore e rinasce* più volte, a seconda delle morti e delle rinascite alle quali l'io pretende di sopravvivere nella sua illusoria coesione. In realtà, le età del corpo sono soltanto i *moti degli impulsi che lo formano* e lo deformano e tendono poi ad *abbandonarlo*. Ma se le pulsioni all'inizio costituiscono le sue risorse, esse sono

nondimeno una minaccia per la sua coesione. La coesione puramente funzionale, al servizio dell'identità dell'io, è in questo senso irreversibile: le *età* dell'io sono quelle della coesione, vale a dire che più quest'io invecchia nel e con il corpo, più aspira alla coesione, e più cerca di ritrovare il suo punto di partenza - dunque di *ricapitolarsi*. Il timore dello sfacelo fisico esige una visione retrospettiva della coesione. Così, dal momento che l'io, prodotto del corpo, si attribuisce il corpo come *suo*, e *non potrebbe* crearsene un altro, anche l'io ha una sua storia *irreversibile*.

L'identità dell'io, assieme a quella del «corpo proprio», è inseparabile da un senso formato dal corso *irreversibile* di una vita umana: così il senso sussiste per essa come suo compimento. Donde *l'eternità del senso dato una volta per sempre*.

C'è in Nietzsche una prima nozione di fatalità che implica tale corso irreversibile al quale l'io non può minimamente sottrarsi e il suo primo imperativo sembra essere proprio questo amore del *fato*, dunque dell'irreversibile.

Ma, dall'esperienza dell'*Eterno Ritorno*, che si enuncia come rottura dell'*irreversibile una volta per tutte*, si sviluppa anche una nuova versione della fatalità: quella del *Circolo vizioso*, che per l'appunto sopprime lo scopo e il senso, poiché l'inizio e la fine si trovano sempre confusi l'uno nell'altra.

A partire da questo momento, il corpo non è più considerato *proprietà dell'io*, bensì luogo degli impulsi e del loro incontro; prodotto degli impulsi, il corpo diventa *fortuito*, è tanto reversibile quanto irreversibile perché la sua storia si identifica con quella degli impulsi. Questi infatti *vanno e vengono*, e il moto circolare da essi descritto si significa sia negli stati dell'umore che nel pensiero, sia nelle tonalità dell'animo che nelle depressioni corporali, le quali sono *morali* soltanto nella misura in cui le dichiarazioni e i giudizi dell'io ricreano nel linguaggio una proprietà in se stessa inconsistente, e quindi vacante.

Ma non per questo Nietzsche abbandona la *coesione*; egli lotta a un tempo con gli impulsi che vanno e vengono, e per una *coesione nuova* del pensiero con il corpo in quanto pensiero *corporante*. A questo fine egli segue quello che chiama più volte il *filo conduttore del corpo*, cercando di tenere questo filo

d'Arianna nel labirinto tracciato dagli impulsi secondo il susseguirsi dei suoi stati valetudinari.

La convalescenza è il segnale di una nuova offensiva del «corpo» - del corpo ripensato - contro l'«*io Nietzsche che pensa*»: si prepara così un'altra ricaduta. Le ricadute, sino a quella finale, si annunciano ogni volta con una nuova indagine e un nuovo impiego del mondo degli impulsi, di cui la malattia è lo scotto sempre più alto. Ogni volta il corpo si libera un po' di più del proprio *supporto*, il quale dal canto suo si indebolisce sempre di più; quindi quanto *più lento* è il risveglio dell'io nel cervello, tanto più esso vede avvicinarsi le *frontiere che lo separano* dalle forze somatiche: ma, quando il risveglio *si produce, sono le forze che*, nella loro pluralità, si impadroniscono del meccanismo funzionale. L'io si scinde in una *lucidità più grande e più breve*; l'equilibrio delle funzioni si rompe; l'io *sonnecchia* nelle parole, nella fissità dei segni, le *forze vegliano* quanto più tacciono, la memoria si stacca alfine dall'io cerebrale, *designandosi* ormai solo secondo i suoi motivi *più lontani*.

Come può il corpo sottrarre l'attività cerebrale a quello che noi chiamiamo io? E innanzitutto: come si ristabilisce l'io per mezzo del cervello? Non altrimenti che con il *limite continuamente ritracciato* nel e con lo *stato di veglia*; ma la veglia *non dura mai più di qualche secondo*: a ogni istante, eccitazioni più o meno intense affluiscono al cervello la cui *debordante ricezione* deve essere filtrata continuamente; eccitazioni nuove, attraverso tracce di eccitazioni precedenti già riassorbite; le eccitazioni nuove non possono coordinarsi alle vecchie se non per assimilazione, cioè mettendo a confronto ciò che è «abituale» con ciò che è estraneo, con il risultato che il *tracciato del confine* sbiadisce fino a *cancellarsi*; dopo qualche secondo, una notevole parte del cervello sonnecchia; ogni *decisione*, ogni risoluzione di non pensare *più all'atto* per poterlo *compiere*, presuppone che venga ammessa solo la traccia delle eccitazioni precedenti, al fine di mantenere l'identità dell'io. *Il mutismo del corpo consente di appropriarcene per mantenerlo eretto*, e di farcene l'immagine di un senso, di uno scopo che inseguiamo nei nostri pensieri, nelle nostre azioni: cioè di restare quello *stesso* che crediamo di essere.

Restituire il pensiero alle forze «corporanti» (agli impulsi),

equivaleva a espropriare il supporto, l'io; tuttavia, proprio con il suo cervello Nietzsche effettua tale restituzione e tale espropriazione, così esercitando la sua lucidità per penetrare le tenebre: ma come si può restare lucidi se si distrugge il focolaio della lucidità, ossia l'io? Che cosa sarà questa coscienza senza supporto? Come sussisterà la memoria se deve rifarsi a tutto quanto non è più l'io: *ricordarsi senza più essere uno che si ricorda di tutto tranne che di se stesso?*

In Nietzsche, le ricerche d'ordine fisiologico e biologico rispondono a una duplice preoccupazione: trovare un comportamento, analogo al mondo organico e inorganico, di fronte al proprio stato valetudinario e, partendo da tale comportamento, trovare gli argomenti e le risorse adatte a una ri-creazione di sé al di là del proprio io. Dunque la fisiologia come egli la intende deve fornirgli le premesse di una concezione liberatrice delle forze che Nietzsche teme siano soggiacenti alla sua condizione come alle varie situazioni vissute nel contesto sociale dell'epoca. Lo sguardo di Nietzsche che indaga la scienza è lo stesso che scruta l'arte, i fatti politici contemporanei o passati. Anche per questo motivo egli ricorre a terminologie diverse cui fa assumere un senso sempre più equivoco, dato che, pur derivandole dalle varie discipline, egli vi insinua quel suo accento personale, l'accento di chi insegue una visione che è estranea sia a quelle terminologie sia a ogni considerazione «oggettiva», poiché il suo carattere sperimentale è del tutto peculiare.

Per Nietzsche che il corpo sia il Sé<sup>2</sup> che il Sé risieda nel corpo e si esprima attraverso il corpo, è già un assunto capitale: tutto quello che il cervello gli rifiuta rimane nascosto nella vita corporale, questa intelligenza più grande della sede stessa dell'intelligenza; tutto il male, tutte le sofferenze risultano da questo conflitto tra la pluralità del corpo con le sue mille velleità pulsionali, e l'ostinazione interpretativa del senso cerebrale; è dal corpo, è dal sé che scaturiscono le forze creatrici, le valutazioni; è dalla loro *inversione cerebrale* che nascono gli spettri mortali, a cominciare dall'illusione di un io volontario, di uno spirito «privo di sé». Parimenti, gli altri, il prossimo, non sono che proiezioni del Sé attraverso le

inversioni dello spirito: come l'io, neppure il *tu* ha realtà, se non in quanto mera *modificazione del Sé*. Il Sé infine è nel corpo soltanto come un'estremità *prolungata* del *Caos*; gli impulsi, sotto una forma organica e individuata, sono semplicemente delegati dal *Caos*. Essi diventano gli interlocutori di Nietzsche e, dall'alto della rocca cerebrale, investita in tal guisa, prendono il nome di *follia*.

Una volta stabilito che il corpo è il prodotto degli impulsi (assoggettati, organizzati, gerarchizzati), la coesione con l'io diventa fortuita; gli impulsi possono *servire a un nuovo corpo*, per il quale eventualmente creerebbero nuove condizioni. Dagli impulsi, Nietzsche giunse al sospetto che esista, al di là dell'intelletto (cerebrale), un intelletto infinitamente più vasto di quello che resta confuso con la nostra coscienza.

«Forse, tutta l'evoluzione dello spirito riguarda esclusivamente il corpo: è il diventar sensibile della storia del *formarsi* di un corpo *superiore*. L'organico passa a gradi più elevati. La nostra avidità di conoscenza della natura è un mezzo attraverso il quale il corpo vuole perfezionarsi. O anche: si fanno centinaia di migliaia di esperimenti per modificare l'alimentazione, il modo di abitare, di vivere del corpo; la coscienza e gli apprezzamenti di valore, ogni genere di piacere e di dispiacere, sono *indici di tali modifiche e di tali esperimenti*. *In ultima analisi, l'uomo non c'entra affatto: deve essere superato* ».

«Svuotare il mondo interiore! Qui esistono ancora molte finzioni! La sensazione e il pensiero mi bastano. Il “volere”, in quanto terza realtà, è immaginario. D'altronde, tutti gli impulsi, il desiderio, la repulsione, ecc. non sono delle “unità”, ma dei “semplici stati” *apparenti*. La fame: è una sensazione di disagio e uria cognizione che riguarda il modo di sopprimerla. Allo stesso modo, senza alcuna cognizione, si è potuta sviluppare una serie di moti dell'organismo che hanno lo scopo di sopprimere la fame: lo *stimolo* di questo meccanismo è *avvertito contemporaneamente alla fame*».



«Come da un organo solo si sviluppano variamente gli altri, ad esempio dall'epidermide il cervello e il sistema nervoso, così qualunque sentire, rappresentare, pensare deve esser stato *uno* in origine : dunque la sensazione è un fenomeno isolato e *tardo*. Questa unità deve esistere nell'inorganico, perché l'organico ha inizio dalla *separazione*. Resta da indagare l'azione reciproca di inorganico e organico - sempre *azione a distanza* (a lunga scadenza), dunque è necessario un "conoscere" prima di ogni azione: il distante deve essere percepito. Il senso tattile e muscolare deve avere il suo correlativo».

«La coscienza localizzata alla superficie dei due emisferi. Ogni "esperienza" è un fatto meccanico e chimico che non può fermarsi, ma che *vive* : però noi non ne *sappiamo* niente!».

«Dovunque vi sia vita, noi supponiamo vi sia anche "spirito": ma lo spirito a noi noto è totalmente impotente a effettuare checchessia. Com'è misera ogni immagine della coscienza! Senza dubbio anch'essa non sarà che l'*effetto* di una modificazione, la quale porta con sé un'altra modificazione (azione). Ogni azione *voluta* da noi è in realtà solo rappresentata come *apparenza del fenomeno* [*Schein der Erscheinung*]. Ogni coscienza non è altro che *un'espressione* MARGINALE dell'intelletto (!). Ciò di cui prendiamo coscienza non può *rivelare la causa di nulla*.

«Basti paragonare la *digestione* con quello che ne avvertiamo».

«Il nostro intelletto non può minimamente cogliere la diversità di un intelligente gioco sintetico, e tanto meno è capace di produrne uno, come il processo digestivo. Quello è il gioco sintetico di *svariati intelletti*! Ovunque io trovi vita, vi trovo anche il gioco sintetico! Eppure tra questi molti intelletti ve n'è uno che domina! Ma non appena cerchiamo di concepire

le azioni organiche come eseguibili con l'aiuto di molteplici intelletti, ecco che diventano assolutamente incomprensibili. Piuttosto è l'intelletto stesso che deve essere inteso come conseguenza ultima di questo elemento organico».

«L'essenza dell'eredità ci è del tutto oscura. Perché un'azione diventa più "facile" la seconda volta? E "chi" avverte che è più facile? E questa sensazione ha alcunché in comune con il fatto che la seconda volta l'azione si effettua nello stesso modo? Dovrebbe allora la sensazione di varie azioni possibili essere *rappresentata* prima dell'agire?».

«Il potente principio organico mi inganna proprio per la facilità che ha ad incorporarsi sostanze inorganiche. Non vedo come tale finalità potrebbe essere spiegata semplicemente come *intensificazione*. Sarei piuttosto portato a credere che esistano degli esseri eternamente organici».

«Ed ecco il nostro modo di essere disuguali : il vostro spirito è privo di sé - mentre il mio è tutto Sé, ed è spirito solo per modo di dire.

«Così dicevo un tempo: strumento e balocco sono il senso e lo spirito: dietro di essi c'è ancora una volta il Sé.

«Ma quando cercai un Sé dietro voialtri spiriti, conobbi solo lo spirito privo di Sé!...».

«Ascoltami un momento, o Zarathustra, gli disse un giorno un discepolo, qualcosa gira nella mia testa, o piuttosto sarei tentato di credere che la mia testa gira attorno a qualcosa, quindi descrive un cerchio.

Che cos'è dunque il nostro prossimo? Qualcosa di noi, qualche modificazione di noi divenuta cosciente: una immagine, ecco cos'è il prossimo.

Ma cosa siamo noi stessi? Non siamo noi pure soltanto un'immagine? Un qualcosa in noi, delle modificazioni di noi divenute coscienti?

Il nostro Sé di cui abbiamo coscienza non è anch'esso solo un'immagine, un fuori di noi, qualcosa di esterno, al di fuori? E sempre afferriamo solo l'immagine, non noi stessi, non il nostro Sé.

Non siamo estranei e vicini a noi stessi come lo siamo al nostro prossimo?

In verità, la nostra immagine dell'uomo ce la siamo fatta partendo da noi stessi. E così l'applichiamo anche a noi - per capirci! Ah sì, capire!

Va proprio di male in peggio la comprensione che abbiamo di noi!

I nostri più forti sentimenti, pur essendo sentimenti sono solo qualcosa di esterno, qualcosa del fuori, dell'immagine: similitudini, ecco cosa sono.

E quello che chiamiamo di solito il mondo interiore: ahimè, povero e ingannatore e vuoto e affabulato esso è, per la maggior parte!».

---

<sup>1</sup> Nel campo della biologia animale, la cefalizzazione presuppone la *progressione esploratoria* il cui strumento è il cervello: in Nietzsche c'è la tendenza a liberare l'*esplorazione* dallo *strumento* in quanto quest'ultimo subordinerebbe ai suoi limitati fini funzionali l'oggetto esplorato. Ne consegue che egli aspira a una decentralizzazione (e dunque a una *ubiquità*). Da ciò il suo rifiuto di un «sistema di pensiero».

<sup>2</sup> Il *Selbst* è dunque per Nietzsche a doppio senso: da una parte, è, moralmente parlando, la *Selbstsucht* (l'avidità di sé che viene erroneamente tradotta con «egoismo»), dall'altra, è la forza, inconscia per la coscienza cerebrale, che obbedisce a un motivo nascosto.

Prendiamo alla lettera le intuizioni fisiologiche di Nietzsche sul rapporto fra pensiero e volere, sulla formazione del senso in questa o quella dichiarazione; cerchiamo anche di capire come egli spieghi, muovendo da una nozione della vita cosciente soggetta a fluttuazioni d'intensità, ciò che viene chiamato *intenzione e scopo, a livello della coscienza*, e il significato del termine *coscienza* in rapporto a quello di *incoscienza*. Che cosa si cela, per Nietzsche, in questi termini? Tutt'altra cosa che il *conscio* e l'*inconscio* nel senso dell'*«iceberg»* di Freud? Pare che non vi sia mai nel supporto *coscienza* e *incoscienza* - né *volere* e *non-volere* -, bensì, secondo un sistema di fluttuazioni designanti, soltanto una discontinuità tra *mutismo* e *dichiarazioni*. Nella misura in cui l'esteriorità, attraverso il codice dei segni quotidiani, penetra nel supporto, questo dichiara o dichiara a se stesso, pensa, non può pensare, tace, non può tacere se non in funzione di quel codice. Esso stesso in quanto pensante ne è il prodotto. Ora, il *supporto* è *pensante* solo in rapporto alla *maggiore o minore resistenza* delle forze impulsionali - le quali lo costituiscono in quanto *unità* (corporale) in rapporto al codice dei segni quotidiani. In che misura si dirà che è «*cosciente*» di non parlare, di tacere, di agire o di non agire, di prendere delle decisioni o di astenersene? Nella misura in cui si produce in esso lo *scambio più o meno disuguale* tra le pulsioni e i segni del codice quotidiano. Ma allora, non è forse inconsapevole di quello che vogliono tali impulsi per sé? Da qui la disuguaglianza nello scambio, il loro perdere al cambio: un '*intenzione* si forma con i segni - ma senza la loro intensità pulsionale, la quale oscilla mentre il pensiero si forma e, quando questo si manifesta, cade nell'inerzia dei segni. Ora, verso cosa rifluisce l'intensità? Essa va oltre la fissità dei segni e continua, per così dire, anche nell'intervallo in cui tacciono; così, ogni intervallo (dunque ogni silenzio) appartiene (al di fuori della concatenazione dei segni) alle fluttuazioni d'intensità pulsionale. È forse questa

l'«incoscienza»? Ma tale designazione sarebbe a posteriori, data dal codice dei segni quotidiani. Cosa esige dunque che anche il supporto più lucido resti inconsapevole di quello che accade al di qua di se stesso? Per esempio, Nietzsche, mentre redige gli appunti sugli impulsi, *sa* che questi agiscono in lui, ma *sa* anche che non esiste concordanza alcuna tra le *osservazioni* da lui trascritte e gli impulsi che lo spingono a scrivere. Ma se è consapevole di quello che scrive, in quanto supporto di nome Nietzsche, ciò avviene perché, nel medesimo istante, egli non solo *sa* di ignorare cosa *l'ha indotto a scrivere*, ma anche che lo *deve ignorare* (se vuole scrivere e *pensare*) e che *ignora necessariamente*, per ora, quello che tra breve chiamerà *lotta degli impulsi tra loro*. Anche se smettesse di scrivere e cercasse di *non pensare più a niente* - sarebbe questo forse un abbandonarsi all'*incoscienza* (sotto forma di stravagante fantasticheria)?

È soprattutto questo aspetto del fenomeno che porterà Nietzsche a cercare il nesso tra il supporto «cosciente» e l'attività impulsionale detta inconscia rispetto al supporto, come questo lo è rispetto a tale attività «sotterranea», e l'indagine sarà condotta nell'intento di dimostrare che la morale, all'origine di ogni indagine, non si ferma se non quando sta per distruggere il suo stesso fondamento. Nietzsche fa proseguire l'indagine perché essa giunga infine a una confessione: non vi è né soggetto, né oggetto, né volere, né scopo, né senso - non solo all'origine, ma ora e sempre.

Le nozioni di *coscienza* e *incoscienza*, formatesi da quelle di responsabile o irresponsabile, presuppongono sempre l'*unità* della persona dell'io, del soggetto - distinzione puramente istituzionale passata poi nella psichiatria. In un primo momento, appare soltanto una memoria *intermittente*, mantenuta esclusivamente dalle designazioni del codice quotidiano - le quali intervengono in risposta a *eccitazioni mutevoli* e apportano le loro concatenazioni, col risultato di celare la totale discontinuità della nostra condizione. Cos'è *l'oblio*? L'*occultamento* dei segni con i quali designiamo dei gruppi di fatti vissuti o pensati in un momento qualsiasi, vicino o lontano. Cosa occulta una data serie di segni, se non un afflusso verso un altro momento di eccitazione che assorbe tutte le *designazioni disponibili* - mentre il resto del nostro

congegno «generale» viene messo in «sordina»? O tutto in noi è inconscio, o *tutto è cosciente*; ma in quest'ultimo caso si avrebbe un attivarsi simultaneo di tutti i segni disponibili, e ciò provocherebbe *un'insonnia generalizzata*. Nell'altro caso si avrebbe in azione soltanto una infima parte di *segni: troppo debole* per avere una qualsiasi influenza su quanto avviene nel nostro fondo, dove vige un sistema di designazione completamente diverso, e per il quale non esiste né fuori né dentro. Ne consegue che noi siamo *presi, abbandonati, ripresi e sorpresi* ora dal sistema di designazione pulsionale, ora da quello dei segni quotidiani. Ed è quel primo sistema che ci trova, ci invade e sussisterà alla nostra scomparsa. Visti da fuori, siamo poco, molto, niente a seconda che ci solleci o meno il codice quotidiano; visti da dentro, nessuno sa, né potremmo saperlo noi, ciò che in noi si designa, perché, anche quando siamo soli - silenziosi - e parliamo tra noi, è sempre il *fuori* che ci parla - sono i segni dell'esterno che ci invadono, e il loro rumore soffoca completamente la nostra vita pulsionale. Anche l'intimità, anche la cosiddetta *vita interiore*, sono ancora il *residuo* dei segni istituiti all'esterno con il pretesto di significarci in maniera «oggettiva», «imparziale»: residuo che indubbiamente prende la *configurazione* del modo pulsionale proprio di ciascuno, perciò adattando i contorni dei nostri modi di reagire a quell'invasione dei segni che non siamo stati noi a inventare. Ecco la nostra «coscienza». E dove si trova l'«inconscio»? Non possiamo neanche cercarlo nei sogni, perché, anche se qui tutto si svolge all'*inverso* di quando si è svegli, si tratta pur sempre del *medesimo sistema di segni* del codice quotidiano che si presta semplicemente a un *uso diverso* — ed è infatti la diversità dell'uso praticato da svegli che ci consente più o meno di raccontare i sogni e di riferire le parole strane, o stranamente banali, che sono state pronunciate in sogno da noi o da altri. Anche da svegli possiamo dirne di simili, o per scherzo, o per stanchezza, o per qualche altra alterazione. Dunque, quando ci dicono che «sogniamo ad alta voce», si tratterebbe di qualcosa di impulsionale che viene a scuotere o a turbare il codice dei segni quotidiani. Saremmo cioè *sorpresi* dal nostro «inconscio». Ma non è così, dal momento che, per *dircelo*, il codice dei segni quotidiani è usato dall'interlocutore stesso, magari anche psichiatra. Quest'ultimo

presuppone appunto che dipendiamo totalmente da quel codice, dato che ci lasciamo sorprendere così dall'«inconscio» - il quale d'altronde dovrebbe conoscere l'uso del codice per girarlo e rigirarlo a suo piacimento come fa. E questo anche se ci prendessimo gioco dello psichiatra e tenessimo nascosto il «desiderio» di «guarire». Perciò lo strano comportamento che ne deriverebbe sarebbe nella maggior parte dei casi nient'altro che astuzia. Astuzia di chi?

L'astuzia sta nel far credere alla coesistenza di una *coscienza* e di una *incoscienza*; infatti se quest'ultima sussiste in noi, la coscienza non sarà altro che una *capacità* di scambio con l'esteriorità del codice dei segni quotidiani, capacità che consiste semplicemente nel ricevere il più passibile per restituire il meno possibile. Ma il fatto di ricevere e tenere in serbo il più possibile non ha alcun senso, dal momento che mai potremmo dare la benché minima parte del nostro fondo.

Quanto più teniamo in serbo per restituire al momento opportuno, tanto meno sottraiamo al nostro fondo. Sarebbe dunque una precauzione superflua: il nostro fondo non è scambiabile perché non *significa nulla*. E appunto perché, dietro a tutto, sussiste questa inscambiabilità, noi ci ripariamo con quello schermo che chiamiamo conoscenza, cultura, morale, e che è tutto basato sul codice dei segni quotidiani. Dietro lo schermo c'è il *nulla*, il *fondo* o il *Caos* o qualunque altra innominabile cosa che Nietzsche non osava pronunciare.

E allora, come mai ha tanto insistito sull'inconscio *per cercarvi uno scopo*, un senso, e ha ridotto invece la coscienza a essere semplicemente un mezzo per quello scopo, per quel senso «inconscio»? Tutto questo era un ulteriore modo di usare il linguaggio (della scienza e della cultura), un modo di restituire ciò che aveva ricevuto, o pensava di aver ricevuto, come ultimo anello di una lunga tradizione. Per sopprimere il *mondo vero*, si doveva sopprimere anche il *mondo delle apparenze* - e, con questi, abolire di nuovo le nozioni di *coscienza* e di *incoscienza* - il *fuori* e il *dentro*. Noi non siamo altro che una successione di *stati discontinui* in rapporto al *codice dei segni quotidiani*; successione sulla quale la *fissità del linguaggio* tenta di ingannarci. Fintantoché dipendiamo da questo codice, noi percepiamo la nostra continuità, benché si viva soltanto in maniera discontinua: ina questa discontinuità

si riferisce unicamente al nostro modo di usare o di non usare la fissità del linguaggio: essere *coscienti* vuol dire farne uso. Ma come possiamo servircene e sapere quello che siamo, appena rimaniamo muti?

«Se volessimo dare alla vita uno scopo abbastanza lontano, esso non dovrebbe coincidere con *nessuna categoria cosciente*: anzi dovrebbe spiegare ognuna di queste come *mezzo per giungere a se stesso*...

«La “negazione della vita” come scopo della vita, scopo dell’evoluzione! L’esistenza come grande stupidità! Una *così folle interpretazione* è solo l’aborto di un metro di vita basato sui fattori della *coscienza* (piacere e dispiacere, Bene e Male). I mezzi qui valgono più del fine - specialmente i mezzi *spiacevoli*, profani, assurdi: come può valere qualcosa il fine che si serve di tali mezzi! Ora, l’errore sta nel fatto che - invece di *cercare* il fine che spieghi la *necessità* di simili mezzi - noi ne presupponiamo uno che già in precedenza li esclude: cioè sentiamo la *desiderabilità* di certi mezzi (piacevoli, razionali, virtuosi) che prendiamo per *norme*, in base alle quali esclusivamente decidiamo di sapere quale fine *totale* sia *desiderabile*...

«L’errore fondamentale consiste soprattutto in questo - invece di riconoscere lo stato cosciente come strumento o singolarità della vita nel suo insieme, lo poniamo come criterio, come condizione suprema della vita: questa è la prospettiva falsa dell’*«parte ad totum* - secondo la quale tutti i filosofi tendono a immaginare una *coscienza totale*, un modo di partecipare alla vita e al volere di tutto quel che accade, uno “spirito”, “Dio”. Ora bisogna dir loro che in questo modo la vita diventa una *mostruosità*; che un “Dio” e sensorio totale sarebbero un qualcosa per cui l’esistenza dovrebbe essere condannata. Proprio il fatto d’aver *eliminato* la coscienza totale che pone un fine e dei mezzi è il nostro grande *solievo*, il quale ci permette di non essere *necessariamente* pessimisti - poiché il nostro maggior rimprovero contro l’esistenza è l’esistenza di Dio...».

Bisogna dunque tener presente che, per Nietzsche, il fine (la vita inconscia) esiste solo perché c’è il *mezzo* (la coscienza).

Forse ciò vuol dire che basta trattare la coscienza come



strumento perché l'inconscio cessi di essere l'insignificante? Non è proprio l'errore che ha posto finora la coscienza come fine supremo a spingere Nietzsche a prender partito per la vita *inconscia* (e dunque cattiva), e a porre *l'assurdo* come attributo dell'autentico?

Il che equivarrebbe a dire che il linguaggio istituzionale (il codice dei segni quotidiani) ci permette di designare l'autentico soltanto come *insignificanza*.

Come può allora essere affermata in modo intelligibile *l'autenticità* della vita? Nietzsche, prendendo dal linguaggio i termini di *mezzo* e *fine*, paga il suo tributo alla *valorizzazione del linguaggio*, e benché sappia che il *sens*o e lo *scopo* sono pure finzioni - come anche l'«io», l'«identità», la «durata», il «volere» -, tuttavia, sono proprio tali designazioni che lo inducono a parlare in favore di un *fine* - (né il Caos, né l'Eterno Ritorno se ne pongono uno diverso da sé) - e di *mezzi* atti a *volarlo*.

Che senso ha assegnare alla coscienza come *mezzo* uno scopo che giace nella vita cosiddetta inconscia? A che prò denunciare la coscienza come *scopo finora erroneo*, vedendo in essa l'usurpatrice dello stato autentico dell'esistenza e rendendoci quindi «pessimisti» nei suoi confronti? Questo è un attacco diretto alla *necessità* del linguaggio, il quale, pur essendo l'usurpatore, ci consente di parlare del nostro inintelligibile fondo solo assegnando a ciò che non è pensiero, né detto, né voluto, un senso, uno scopo che noi *pensiamo* secondo il linguaggio. E quand'anche fosse l'inverso di un senso, di uno scopo pensato, tale inverso resta nella prospettiva della coscienza come *gioco del linguaggio*.

*Il mezzo e il fine rimangono nell'ottica della coscienza. Far uso delle categorie coscienti come di un mezzo per raggiungere uno scopo fuori della coscienza è ancora obbedire all'ottica «falsa» della coscienza: e la coscienza che fosse cosciente di essere strumento del Caos non sarebbe per questo più pronta a obbedire allo «scopo» di un caos che non le richiede neppure di seguirlo. Il Caos, a sua volta, sarebbe anch'esso cosciente, e quindi non sarebbe più il Caos. Dunque i termini di coscienza e incoscienza non corrispondono a nulla di reale: se Nietzsche li usa, è per convenzione «psicologica», però lascia intendere ciò che non dice: e cioè che l'atto del pensare corrisponde a una passività, che questa è fondata sulla fissità dei segni del*

*linguaggio*, le cui combinazioni simulano i gesti e i movimenti che riducono il linguaggio, al silenzio.

«Ogni movimento deve essere concepito come gesto, una sorta di linguaggio nel quale le forze (impulsionali) si intendono. Nel mondo *inorganico* non c'è malinteso, la comunicazione sembra perfetta. L'*errore* ha inizio nel mondo *organico*. "Cose", "sostanze", "qualità", "attività" - ecco quello che non si deve proiettare nel mondo inorganico! Questi sono gli errori specifici per i quali vivono gli organismi. Problema della possibilità dell'"errore"? La contraddizione non è tra "falso" e "vero", ma tra "abbreviazioni dei segni" e i "segni" stessi. L'essenziale è questo: la creazione di forme, che *rappresentino* molti movimenti, l'invenzione di segni per intere specie di segni. *Tutti i movimenti sono segni di un avvenimento interno; e ciascun movimento interno si esprime* attraverso tali *modificazioni* di forme. Il *pensiero* non è ancora l'avvenimento interno stesso, bensì è anch'esso soltanto *una semiotica corrispondente alla compensazione di potenza degli affetti*.

«L'umanizzazione della natura è una nostra interpretazione».

«Da ogni nostro impulso fondamentale si produce un apprezzamento prospettivistico degli avvenimenti e delle esperienze vissute. Ciascuno di tali impulsi si trova ostacolato o favorito o incoraggiato rispetto agli altri, ciascuno ha la propria legge d'azione (i suoi alti e bassi, il suo ritmo, ecc.) - e un impulso agonizza quando l'altro sale».

«L'uomo come pluralità di "volontà di potenza": ciascuna con una pluralità di mezzi e di forme d'espressione. Le varie cosiddette "passioni" (per esempio: l'uomo è crudele) non sono che unità fittizie, nel senso che quello che, partendo da vari impulsi fonda-mentali, penetra nella coscienza perché di *genere identico*, viene immaginato sinteticamente per diventare un "essere", una "essenza" o una "facoltà", una passione. Al modo stesso che l'anima è anch'essa un'espressione per tutti i

fenomeni della coscienza, ma noi la *interpretiamo* come *causa* di tutti questi fenomeni (la “coscienza di sé” è fittizia!)».

Da questo punto di vista, la prima domanda da porsi dovrebbe riferirsi alla funzione dei segni del linguaggio, e, formulandola in modo ancor più rudimentale, sarebbe questa: come e dove nascono i segni?

«Ogni movimento deve essere concepito come gesto, una sorta di linguaggio nel quale le forze si intendono. Nel mondo inorganico non c'è *malinteso*, la comunicazione sembra perfetta. L'*errore* ha inizio nel mondo *organico* ».

Nel mondo inorganico la comunicazione sembra perfetta. Nietzsche vuol dire: nessuna *discussione* è possibile tra ciò che è forte e ciò che è debole. «*Ogni potenza trae a ogni istante le sue ultime conseguenze*» dice altrove. La persuasione è immediata.

Invece nel mondo organico, dove lo scambio e l'assimilazione sono necessari, il malinteso è possibile perché scambio e assimilazione si effettuano solo attraverso l'interpretazione: dal tentativo alla cieca alla certezza, certezza delle condizioni di esistenza, la quale si ottiene soltanto con una lunga esperienza del simile e del dissimile, dunque dell'identità. Allora diventano visibili i punti di riferimento, la ripetizione e il confronto - e infine i segni paragonabili.

Ora, rispetto all'universo, in cui l'inorganico predomina, la stessa vita organica è un caso fortuito, dunque un «*errore*» possibile dell'economia cosmica. E in essa, l'interpretazione, *fondata sul timore dell'errore*, è suscettibile di *errore*. Anche se l'origine della vita organica è un *puro caso* di combinazioni - una volta che essa esiste non può comportarsi *a caso*. Deve credere alla *sua necessità*, e quindi mantenere le sue condizioni di esistenza evitando il *caso*, non deve commettere errore - laddove non esiste che per *errore*. Ecco il duplice aspetto dell'errore in Nietzsche: la vita dipende da un'illusione (la sua «necessità») - donde l'asserzione: *la verità è un errore senza il quale una certa specie di viventi non potrebbe sussistere*.

Teniamo presente il complesso formato nel pensiero di Nietzsche dal «caso» - l'«errore» - l'«interpretazione delle

condizioni di esistenza» - l'illusione della loro necessità - e la necessità dell'illusione.

Se l'interpretazione è suscettibile di errore, da cui la possibilità del *malinteso*, al grado supremo della vita organica, rappresentato dalla specie umana - *quella stessa per cui la verità è un errore necessario all'esistenza* -, si elabora il codice più evoluto dell'interpretazione.

Che cos'è questo codice di segni? *Un'abbreviazione di segni dei movimenti* (pulsionali) *dei gesti*: senz'altro il sistema d'interpretazione che offre il campo più esteso all'errore.

Dapprima Nietzsche scorge una potenza la cui natura è *di non potere non aumentare* continuamente, il che gli fa credere che non si tratti semplicemente di «potenza», ma di *volontà* di potenza. Il termine «*Wille zur Macht*» indica però un'intenzione - una tendenza *a, verso* -, dunque proprio ciò che, d'altro canto, egli dichiara essere una mera finzione di linguaggio. Di qui un continuo equivoco, nonostante gli sforzi per distinguere tra il concetto tradizionale di volontà e l'accezione ch'egli dà al termine.

Questa «volontà di potenza» - l'energia nel senso quantitativo della fisica - Nietzsche la ritrova (tanto nel mondo inorganico che) nel mondo organico dove l'assimila totalmente a ciò che egli chiama *impulso*. Dal livello più basso della vita organica fino alla specie umana, questo impulso si ramifica e si affina e persiste *al di là e al di qua* degli organi che gli impulsi si sono creati. Così avviene anche a livello della psiche umana, dove gli impulsi subiscono non solo una diversificazione, ma un rovesciamento completo a partire dall'organo cerebrale che essi hanno contribuito a formare come loro supremo ostacolo.

Gli impulsi ora patteggiano, ora si affrontano in lotta ininterrotta al di qua dell'ostacolo rappresentato dalla funzione cerebrale intesa come intelletto. Al di là di esso subiscono, con la *designazione*, una sorta di duplicazione deformante; ora Nietzsche insiste sul fatto che la lotta degli impulsi procede in base a una interpretazione vicendevole delle loro rispettive intensità, che implica un «codice» proprio.

L'impulso reagisce a *eccitazioni*: è quanto gli resta del livello più basso della vita organica. Però nelle eccitazioni intervengono anche gli elementi chimici che reagiscono a loro volta gli uni in rapporto agli altri. Tutta una gamma di

interpretazioni si sviluppa dal livello più basso fino al suo massimo affinarsi; e l'*impulso* e la *ripulsa* sono già di per se stessi interpretativi.

Ogni vivente interpreta secondo un codice di segni che corrisponde a variazioni di stati *eccitati* o *eccitabili*; da ciò derivano le *immagini*, che sono rappresentazioni sia di *quello che è accaduto*, sia di *quello che potrebbe accadere* - dunque un *fantasma*.

Perché l'*impulso* sia un *volere* a livello della coscienza, questa deve presentargli come scopo una condizione *eccitante*, ed elaborare così il *significato* di ciò che per l'*impulso* è fantasma: un'eccitazione anticipata e resa quindi possibile dallo schema tracciato dalle eccitazioni già provate.

La seduzione del fantasma agisce secondo un rapporto di forze pulsionali la cui maggiore o minore intensità rende necessario uno sfogo. A livello della coscienza, si hanno in questo rapporto delle modificazioni prodotte dagli impulsi *contrari*: *tracce* pulsionali valevoli come segni.

In questo modo non vi sarebbero stati *coscienti* o *inconsci*, se non nella misura in cui un afflusso impulsionale più o meno variabile venisse o meno a rieccitare tracce già significanti, giacché l'afflusso stesso subirebbe una modificazione nel senso dell'eliminazione di altre tracce. Ora, i segni del linguaggio dipendono interamente dall'eccitazione e si producono solo in base alla loro coincidenza con tracce rieccitabili.

Uno o più fantasmi possono formarsi secondo rapporti di forze pulsionali, e di questi solo alcuni sono codificati quando le forze vengono a intensificare questa o quella traccia significante; così qualcosa di nuovo, di non familiare, viene erroneamente interpretato come *già noto*, al modo stesso che tracce mai intensificate prima bruscamente vengono attraversate dall'intensità: una circostanza prodottasi più volte, ma mai codificata, sembra nuova.

«La contraddizione non è tra il "vero" e il "falso", ma tra le abbreviazioni di segni e i segni», il che sta a significare che gli impulsi che si scontrano e si interpretano secondo le loro fluttuazioni d'intensità e, al livello degli esseri organizzati, i *gesti* - creeranno delle *forme* con i loro moti e con i loro gesti, e

saranno ingannati da questa invenzione di segni che li fissano per *abbreviazione*. Infatti, i segni riducono gli impulsi, abbreviandoli, e sospendono apparentemente la loro fluttuazione *una volta per sempre*; ma quando il linguaggio sospende i suoi segni (fissi), l'intensità pulsionale si designa soltanto in modo intermittente e arbitrario, in rapporto a tali abbreviazioni: il loro vassallaggio si costituisce come *sens* soltanto se eleggono a scopo l'abbreviazione designante formando una combinazione *d'unità*. Si ha allora una dichiarazione che sanziona la *caduta d'intensità una volta per sempre*.

E infatti, le *abbreviazioni di segni* (le parole) sono per la coscienza le *uniche* vestigia della sua continuità, inventate in una sfera in cui il «vero» e il «falso» reclamano la rappresentazione *erronea* che qualche cosa possa *durare*, restare *identica* (che ci sia una *concordanza* tra i *segni inventati* e quanto è convenuto debbano designare); perciò gli impulsi stessi vengono significati partendo dall'«unità» coerente e messi a paragone in quel che hanno di simile o dissimile rispetto all'*unità prima*: la quale ormai è l'*anima* del supporto o la sua *coscienza*, o il suo *intelletto*. In ultima analisi essi vengono chiamati «passioni» perché sono oggetto di giudizio da parte del supporto che li considera esiziali per la sua unità o per la sua coesione, e ciò anche in *assenza* di tale giudizio: dunque *passioni* (o affezioni) del «soggetto» - ossia del supporto, «ignorato» dagli impulsi al modo stesso che questi vengono da lui interpretati come «propensioni», «tendenze», inclinazioni sue; termini questi che derivano sempre dalla rappresentazione di un '*unità* durevole, di una fissità, di una «vetta» che, necessariamente, ha dei «*versanti*».

Da questo punto di vista Nietzsche usa il termine di *affetto* - per ridare autonomia alle *forze che, subordinate* all'«unità» ingannevole del supporto, la modificano rendendola mobile e fragile. Prodotto anch'esso dall'«abbreviazione dei segni», il supporto però *si «pensa» al di là di quei segni propriamente detti* che sono i moti impulsionali: moti dunque che per Nietzsche valgono come gesti interpretabili, esattamente come quelli eseguiti dal supporto, sia quando tace sia quando parla.

Ma ormai questa gesticolazione non esprime più i movimenti che si *significavano* a vicenda *al di qua del supporto*;



se quest'ultimo gesticola sotto la loro coazione, il *sistema di «segni» che abbrevia* quelli della coazione pulsionale ricostituisce l'*unità coerente* (del supporto) che forma il «soggetto» (grammaticale) di una serie di proposizioni, di dichiarazioni intorno a tutto quanto gli capita, sia dal di fuori, sia dal di dentro: di modo che la *pulsione* o la *repulsione* - (resistenza o non-resistenza) - che serviva originariamente da *modello* al *sistema abbreviativo* diventa per il supporto l'insignificante; le intensità (pulsione-repulsione) non assumono un significato se non sono prima *ridotte*, dal sistema abbreviativo, agli stati *intenzionali* del supporto. Questo ormai *pensa o crede di pensare* a seconda che si senta *minacciato o assicurato* nella sua persistenza - la stessa del suo intelletto, il quale è sempre e soltanto *repulsione* per tutto quanto può distruggere la coesione tra il supporto e il sistema abbreviativo, quando si dia il caso che il supporto ceda alle *fluttuazioni d'intensità prive d'intenzione* - oppure al contrario sia *pulsione* pura e semplice che abbrevia le fluttuazioni dando loro forma di *pensiero*. Ora, com'è possibile il pensiero se non perché le fluttuazioni d'intensità contrastano di continuo la loro «abbreviazione»? *Noi non abbiamo linguaggio per esprimere quel che è in divenire* - dice Nietzsche. Ogni pensiero risulta sempre dal rapporto momentaneo di potenza degli impulsi tra loro, e in principal modo di quello predominante come di quelli che gli resistono. Che un pensiero succeda allora a un altro - *generato in apparenza* dal precedente - è *segno*, dice Nietzsche, *del modo in cui tutta la situazione di potenza impulsionale si è frattanto modificata*, e aggiunge: «volontà» - ingannevole reificazione; con questo egli intende che ogni «volere» che venga dalla «coscienza» non è che una finzione dovuta all'*abbreviazione di segni dei segni propriamente detti*.

Ora per il supporto, *ignorare la lotta* da cui ha origine il suo pensiero è una condizione di esistenza: il «soggetto» non è affatto un'unità vivente, ma «*la lotta impulsionale che vuole conservarsi*».

*La lotta che vuole conservarsi* : ecco il fondo al tempo stesso inintelligibile e autentico sulla base del quale Nietzsche vuol stabilire una nuova coesione, al di là del supporto, tra il

«corpo» e il «Caos», uno stato di tensione cioè tra la coesione fortuita del supporto e l'incoerenza del Caos.

In un primo momento Nietzsche considera non senza malizia questo meccanismo, ma ancor più lo sollecitano le forze che sembrano ridurre l'essere umano allo stato d'automa. Di qui il sentimento liberatorio: *ricostruire l'essere vivente* secondo queste forze, restituirgli la spontaneità impulsionale.

In un primo momento, ammettere tutto come puramente «automatico»; e, dopo aver smontato l'automa, guardarsi dal ricostruire un «soggetto». Poiché il *prospettivismo* è illusione tipica dell'automa, se gli si fa *conoscere* questa illusorietà, se gli si dà la «coscienza» dell'«incoscienza», si creano anche le condizioni di una nuova libertà, una libertà creatrice. La «coscienza» dell'«incoscienza» non può che consistere in una *simulazione* delle forze; non si tratta di distruggere quello che Nietzsche chiama *abbreviazione (di segni) dei segni propriamente detti* - il codice dei movimenti -, ma di ritradurre la *semiotica «cosciente»* in *semiotica impulsionale*. Le «categorie coscienti» che schivano, sconfessano, tradiscono i movimenti - e ignorano così la lotta perpetua delle forze - mantengono l'automatismo sotto l'apparente spontaneità del pensiero. Per ritrovare la *spontaneità autentica*, il produttore di queste «categorie», l'organo intellettuale, deve essere trattato anch'esso come semplice automa, puro strumento: allora, spettatore di se stesso, l'automa può trovare la libertà solo *nello spettacolo* che va dall'intensità all'intenzione, e da questa all'intensità.

«Da sempre abbiamo riposto il valore di un'azione, di un carattere, di un'esistenza, nell'intenzione, nel fine utile, in vista del quale si è operato, agito, vissuto: quest'antica idiosincrasia del gusto prende ora un'altra piega - ammesso soprattutto che l'assenza d'intenzione e di scopo dell'avvenimento passi sempre più al primo piano della coscienza. Da ciò sembra si prepari un deprezzamento generale: *"Nulla ha senso"* - questa malinconica asserzione vuol dire che tutto il senso risiede nell'intenzione e, supponendo che l'intenzione manchi totalmente, mancherà totalmente anche il senso. In base a tale apprezzamento, si era già stati costretti a trasferire il senso della vita in una "vita dopo la morte", oppure nell'evoluzione progressiva delle idee o dell'umanità o del popolo o degli individui; ma in questo modo si era giunti a un processo *ad infinitum* dello scopo: si era infine sentito il bisogno di farsi posto nel processo universale - forse davanti alla prospettiva disdemonica di un processo verso il nulla!

«A questo proposito, bisogna sottoporre lo "scopo" ad una critica più rigorosa e riconoscere che un'azione non è *mai provocata da un fine utile*; il *fine* e il *mezzo* sono interpretazioni secondo le quali certi punti di quello che accade vengono sottolineati e selezionati a scapito di altri, anzi della maggior parte: ogni volta che si intraprende qualcosa per un fine utile, succede qualcosa di profondamente diverso e in modo diverso; ogni azione tendente a uno scopo è simile all'apparente fine utile del calore diffuso dal sole: la massa in eccesso viene sperperata; solo un'infima parte ha qualche "utilità", qualche "senso"; un "fine" con i suoi "mezzi" non è che una traccia assai labile, però suppone un sistema di strumenti obbedienti, docili e arrendevoli, i quali a loro volta mettono al posto dell'incerto tutta una serie di grandezze - (il che vuol dire che noi immaginiamo un sistema di intelletti più intelligenti, ma più limitati, i quali pongono degli scopi e dei mezzi per poter attribuire al nostro "fine utile", il solo che ci sia noto, il ruolo

della “causa di un’azione”, mentre invero non ne abbiamo alcun diritto: ciò equivale a trasporre in un mondo inaccessibile alla nostra osservazione la soluzione di un problema da risolvere).

«Concludendo: perché un “fine utile” non potrebbe essere concepito come *epifenomeno* nella serie delle modificazioni di forze agenti, le quali provocano un’azione conforme a uno scopo - un pallido schema proiettato nella coscienza, che ci serve per orientarci a seconda di quello che accade, avviene, come sintomo dell’avvenimento, *non* come causa di questo? - Ma così abbiamo criticato la *volontà stessa*: non è un’illusione prendere per causa ciò che emerge come forza di volontà nella coscienza?

«Tutte le manifestazioni coscienti non sono forse manifestazioni puramente terminali - ultimi anelli di una catena, apparentemente condizionantisi, nella loro successione, gli uni con gli altri a un livello delimitato dalla coscienza? E questo potrebbe essere un’illusione».

L'*intenzione* sta dunque soltanto nel codice dei segni stabiliti dalla coscienza, in quanto aspira a un *fine* posto dalla «coscienza» al «volere». Uno *scopo* è anch'esso soltanto un'immagine provocata da forze attive, le quali vengono sentite e codificate come *intenzione*. Tra il livello della coscienza e tali forze, c'è quello che viene chiamato il *moto d'umore*, con il quale s'intende quel colpo che si subisce da parte delle forze attive e che si avverte a livello cosciente soltanto a posteriori.

Dopo questo esame «fisiologico», al comportamento umano non resterebbe nessuna istanza cui fare riferimento tranne, da una parte, l'*esteriorità* del linguaggio istituzionale, con tutte le conseguenze che comporta per l'individuo, e, dall'altra, una *interiorità* incontrollabile, la cui *imprevedibilità* non ha altri limiti all'infuori di quelli impliciti nel linguaggio istituzionale. L'*esteriorità* rappresentata dal linguaggio (all'interno di colui che ne fa uso) e in rapporto alla quale l'individuo cerca di farsi capire impone la salvaguardia di quelle *entità* (che Nietzsche ha distrutto), e una conformità di gesti e riflessioni di fronte a esse. Infatti, quale sarebbe il comportamento umano basato su un certo grado di lucidità (cioè ancora di coscienza «fisiologica» di sé e degli altri) - che permettesse agli individui di *intendersi* in ogni momento sul fatto che non «*vogliono*» *quella data cosa* che pure designano, e sentono invece «*un'altra cosa*», sempre sottintesa in quella designata (il che per il «buon senso» sarebbe comico)? - È certissimo che, in varia misura, se non quella «coscienza», almeno la sorda apprensione di siffatto abbaglio, ammessa o no, non è mancata di esistere e di sorgere talvolta nello stesso «buon senso».

La lucidità - la *nuova coscienza* di un «*condizionamento*» *più o meno sottile*, soggiacente a tutti i modi di comportarsi, di pensare, di sentire, di volere - se mai fosse giunta a regnare, si sarebbe insediata come un nuovo conformismo; e Nietzsche lo prevede così chiaramente che finì col farsi beffa della lucidità

stessa.

Eppure è proprio qui il fondamento dell'«invenzione» dell'Eterno Ritorno: poiché, se la lucidità è impossibile, la dottrina del Circolo vizioso vuole dimostrare d'altra parte che il «credere» nel Ritorno, il dir di sì al nonsenso della vita, implica una lucidità non altrimenti realizzabile. Noi non possiamo rinunciare al linguaggio, né alle nostre intenzioni, né al nostro volere; ma possiamo valutarli *diversamente* da quanto abbiamo fatto fino a oggi, quando siano vincolati alla «legge» del Circolo vizioso.

Anzi, la dottrina del Circolo vizioso identificava questo segno con quello dell'oblio, lo fondava sull'*oblio* del fatto che eravamo e saremo, non solo moltissime volte, ma sempre, altri da quello che siamo adesso, altri non in un mondo diverso, ma *sempre* in questa *medesima vita*. Ora, la lucidità (cioè il *pensiero di una totale discordanza* fra quello che si pretende e si ammette, e la realtà occulta) non è forse per Nietzsche l'opposto della vita, l'inerzia della potenza? Non è appunto il non-vero l'*errore* che rende possibile l'esistenza della specie umana? Non corrisponde l'*incoscienza di questo stesso «condizionamento fisiologico»* a certe condizioni di esistenza indispensabili alla specie animale? Nietzsche lo ha sempre affermato. E tuttavia, ha anche detto con uguale forza che è il sapere di *non essere liberi che ci consente di superare la nostra schiavitù* e che noi, puri meccanismi, puri automi, acquistiamo spontaneità a *saperlo*?

Da un lato, l'*oblio* e l'*incoscienza necessari* alla vita; dall'altro, la «volontà d'incoscienza» che, proprio perché è *volontà*, implica la coscienza del nostro condizionamento: antinomia insuperabile.

Ora, «*la vita stessa inventa questo grave pensiero [dell'Eterno Ritorno]; essa vuole passar oltre al suo ostacolo supremo*».

# **L'ESPERIENZA DELL'ETERNO RITORNO**

A GAST

Sils-Maria, 14 agosto 1881

*... Siamo sotto il sole d'agosto, l'anno fugge, un silenzio più grande, una più grande pace si spandono per le montagne e i boschi. Sul mio orizzonte sono sorti pensieri quali non avevo mai avuto, ma non ne lascerò trapelare nulla e mi terrò da solo in una quiete inalterabile! Oh amico mio, talvolta mi viene il dubbio che in fondo vivo una vita delle più pericolose perché sono come una di quelle macchine che possono ESPLODERE! L'intensità dei miei sentimenti mi fa rabbrivire - già varie volte mi è capitato di non poter lasciare la mia stanza, con la ridicola scusa che avevo gli occhi infiammati - e perché? Tutte le volte, il giorno prima, durante i miei vagabondaggi, avevo pianto troppo, e non lacrime sentimentali, ma di giubilo; e piangendo cantavo, dicevo cose assurde, pieno della nuova visione che ho avuto prima di tutti gli uomini.*

*In fin dei conti - se non attingessi tutta la forza in me, se dovessi aspettare approvazioni, incoraggiamenti, conforti dall'esterno, dove mai sarei! Che mai sarei!*

*Ci furono per la verità momenti e periodi interi della mia vita (per esempio nel 1878) in cui un incoraggiamento, una stretta di mano approvatrice, sarebbero stati da me sentiti come il conforto dei conforti - e proprio allora tutti coloro sui quali credevo di poter fare affidamento e che avrebbero potuto dimostrarmi questa benevolenza mi abbandonarono. Ormai non aspetto più nulla, e quando penso alle lettere che ricevo adesso, provo solo un certo triste stupore - tutto è così insignificante in esse, nessuno ha mai provato qualcosa per me, nessuno ha mai avuto la benché minima idea di quel che sono -, mi dicono cose rispettose e benevole, ma lontane, lontane, lontane. Persino il nostro caro Jacob Burckhardt mi scrive delle letterine squallide e pusillanimi.*



## OBLIO E ANAMNESI NELL'ESPERIENZA VISSUTA DELL'ETERNO RITORNO DEL MEDESIMO

Il pensiero dell'Eterno Ritorno del Medesimo giunge a Nietzsche come un *brusco risveglio* provocato da una *Stimmung*, da una certa tonalità dell'anima: confuso con questa *Stimmung*, esso se ne libera facendosi pensiero, ma mantiene il carattere di una rivelazione, di un *improvviso disvelarsi*.

(Non si confonda il carattere estatico di questa esperienza con la nozione dell'*Anello universale* che ossessiona Nietzsche fin dalla giovinezza - periodo ellenizzante).

Quale funzione ha l'oblio in questa rivelazione? e più particolarmente, non è l'oblio l'origine, oltre che la condizione indispensabile, della rivelazione dell'Eterno Ritorno, la quale *trasforma contemporaneamente anche l'identità* di colui che la riceve?

L'oblio ricopre l'eterno divenire e l'assorbimento di tutte le identità nell'essere.

Nell'esperienza vissuta da Nietzsche non vi è antinomia implicita tra il contenuto rivelato e l'insegnamento di esso (in quanto dottrina etica) così formulato: agisci come se tu dovessi rivivere innumerevoli volte, e volendo vivere innumerevoli volte - perché, in un modo o nell'altro, dovrai rivivere e ricominciare da capo.

La proposizione imperativa supplisce all'oblio (necessario) con il richiamo alla volontà (di potenza), dato che la seconda proposizione prevede la necessità confusa nell'oblio.

L'*anamnesi* coincide con la rivelazione del Ritorno: come mai il Ritorno non ristabilisce l'oblio? Non solo imparo che io (Nietzsche) sono ritornato all'istante cruciale in cui culmina l'eternità del circolo, proprio mentre mi viene rivelata la verità del ritorno necessario; ma imparo anche, nel medesimo momento, che ero *altro* da quello che sono *ora*, perché l'avevo dimenticata, dunque sono diventato un altro imparandola; e

adesso, cambierò di nuovo e dimenticherò un'altra volta che cambierò necessariamente per l'eternità - fino a quando non avrò riappreso di nuovo questa rivelazione?

Il punto da rilevare è la perdita dell'identità data La «morte di Dio» (del Dio garante dell'identità dell'io responsabile) dischiude all'anima tutte le sue possibili identità già considerate nelle varie *Stimmungen* dell'anima nietzscheana; la rivelazione dell'Eterno Ritorno porta con sé di necessità le realizzazioni successive di tutte le identità possibili: «io sono, in fondo, tutti i nomi della storia» e da ultimo «Dioniso e il Crocifisso». La «morte di Dio» corrisponde in Nietzsche a una *Stimmung* come l'istante estatico dell'Eterno Ritorno.

### *Digressione*

L'Eterno Ritorno, necessità che si deve volere: soltanto quello che io sono adesso può volere questa necessità del mio ritorno e di tutti gli eventi che hanno fatto sì che io sia quello che sono - dal momento che la volontà presuppone qui un soggetto; ora, tale soggetto non può più volersi quale è stato finora, bensì vuole tutte le possibilità originarie; giacché quando abbraccio con lo sguardo la necessità del ritorno come legge universale, disattualizzo il mio io attuale nel volermi in *tutti gli altri io di cui devo percorrere la serie* affinché, seguendo il moto circolare, io ridiventi *quello che sono nell'istante in cui scopro* la legge dell'Eterno Ritorno.

Nel momento della rivelazione, io cesso di essere io *hic et nunc* e sono suscettibile di diventare infiniti altri, sapendo che tra breve dimenticherò questa rivelazione, non appena avrò perduto la memoria di me stesso; l'oblio forma l'oggetto del mio presente volere, perché esso sarà come una memoria al di là dei miei stessi limiti: e la mia coscienza attuale non si sarà stabilita che nell'oblio delle mie altre possibili identità.

Che memoria è questa? È il necessario moto circolare al quale mi abbandono liberandomi di me stesso. Se, ora, io affermo il volere e volendolo dichiaro che, necessariamente, lo avrò ri-voluto, dovrò solo allargare la mia coscienza nel moto circolare: dovessi anche identificarmi col Circolo, non uscirò mai da questa rappresentazione muovendo da me stesso; infatti

*io non sono già più nell'istante in cui mi aveva colpito la brusca rivelazione* dell'Eterno Ritorno; perché questa abbia senso, bisognerebbe che perdessi coscienza di me, e che il moto circolare del ritorno si confondesse con la mia incoscienza fino a restituirmi l'istante in cui mi fu rivelata la necessità di percorrere tutta la serie delle mie possibilità. Non mi resta dunque che rivolere me stesso, non più come attuazione delle possibilità esistenti, una realizzazione tra tante, bensì come un momento fortuito che, per il suo stesso carattere fortuito, implica la necessità del ritorno integrale di tutta la serie.

Ma ri-volersi come momento fortuito significa rinunciare a esser se stessi *una volta per tutte*: dato che non è che io vi abbia rinunciato una volta per tutte né che così debba volerlo; e non sono neppure tale momento fortuito *una volta per tutte*, visto che dovrò ri-volere quel momento: *una volta di più!* Per niente? Niente per quel che mi riguarda. Poiché nulla qui è il *Circolo una volta per tutte*. Cioè un segno che vale per tutto quello che è accaduto, accade e accadrà mai nel mondo.

*Come può intervenire il volere senza l'oblio di ciò' che adesso deve essere ri-voluto?*

Perché effettivamente questo stesso istante in cui mi si è rivelata la necessità del moto Circolare si presenta nella mia vita come qualcosa che mai prima si è verificato! C'è voluta la *hohe Stimmung*, l'alta tonalità dell'anima, per farmi conoscere e sentire la necessità del ritorno di tutte le cose. Se medito su questa alta tonalità in cui viene a un tratto a riflettersi il Circolo, constato che, se riesco a ammetterlo non più come mia ossessione, ma come la sola valida intuizione dell'essere - come l'unica realtà - non è possibile che ciò non mi sia stato già rivelato innumerevoli volte, magari sotto forme diverse; solo che l'ho dimenticato, perché è insito nell'essenza propria del moto circolare che (per poter passare a un altro stato ed esser scaraventati fuori di sé, il che scongiura il pericolo che tutto si fermi) lo si dimentichi da uno stato all'altro. E quand'anche non dimenticassi affatto che lo sono stato in questa vita, ho però dimenticato di esser stato scaraventato fuori di me in un'altra vita - in niente diversa da questa!

Rischiando che tutto si fermi? Forse che al momento di quella brusca rivelazione il mondo poteva fermarsi? Il moto circolare è ben lungi dal fermarsi; e nemmeno io, Nietzsche, ho potuto sottrarmici: questa rivelazione non mi è giunta come una reminiscenza - né è stata un'esperienza di cosa già nota. Tutto si fermerebbe *per me* se mi *ricordassi* di una precedente rivelazione identica, la quale, quand'anche proclamassi in continuazione la necessità del ritorno, mi manterrebbe in me stesso e quindi fuori dalla verità che insegno. Così ho dovuto dimenticare questa rivelazione perché *fosse vera*! Nella serie che compare a un tratto, e che devo percorrere per riportarmi allo stesso punto, la rivelazione dell'Eterno Ritorno del Medesimo implica che *la stessa rivelazione* si è potuta manifestare allo stesso modo *in qualsiasi altro momento* del moto circolare! Anzi bisogna che sia così: nel momento in cui ho la rivelazione, io non sono *qualcosa* se non in quanto la ricevo *in tutti gli altri momenti* del moto circolare: in nessun punto per me solo, ma sempre nell'intero moto.

Nietzsche parla dell'Eterno Ritorno del Medesimo, come del supremo pensiero, ma anche del supremo sentimento, del sentimento più alto.

Così scrive negli inediti del periodo della *Gaia scienza*: «La mia dottrina insegna: vivere in modo tale che tu possa desiderare di rivivere, questo è il tuo dovere - tu rivivrà comunque! Si sforzi colui al quale lo sforzo procura il sentimento più alto; si riposi colui al quale il riposo procura il sentimento più alto; obbedisca colui al quale il fatto di integrarsi, di seguire e di obbedire procura il sentimento più alto. Purché prenda coscienza di ciò che gli procura il sentimento più alto e non indietreggi davanti a nessun mezzo! Ne va dell'eternità!». E prima aveva notato che l'umanità presente non sa più *attendere* come fanno le nature dotate di anima eterna, atte a un divenire eterno e a un miglioramento futuro. Qui l'accento è posto meno sul volere che sul desiderio e sulla necessità, i quali sono essi stessi in funzione dell'eternità: donde il riferimento al sentimento più alto, cioè, in termini nietzscheani, alla *hohe Stimmung* - a un'alta tonalità dell'anima.

Appunto in una tale alta tonalità dell'anima, in una tale *Stimmung*, Nietzsche ha vissuto l'istante in cui gli si è rivelato

l'Eterno Ritorno.

Come avviene che una tonalità dell'anima, una *Stimmung*, diventi un pensiero, e il sentimento più alto - *das höchste Gefühl*, ossia l'Eterno Ritorno - diventi il pensiero supremo?

a) La tonalità dell'anima è una fluttuazione d'intensità;

b) Per essere comunicabile, l'intensità deve assumere se stessa come oggetto e tornare così su se stessa.

c) Tornando su se stessa, l'intensità si interpreta; ma come può interpretarsi da sé? facendo da contrappeso a se stessa; il che sarebbe possibile solo a condizione che si dividesse, si separasse, per tornare poi a ricongiungersi; ora questo è quanto accade in quelli che possono essere chiamati momenti di esaltazione e di caduta. Ma si tratta pur sempre d'una medesima fluttuazione: è un'onda in senso concreto (si ricordi qui l'importanza dello spettacolo dei flutti marini nella contemplazione nietzscheana).

d) Ma un'interpretazione presuppone la ricerca di un significato? Alto e basso sono designazioni e nient'altro. Esiste un significato al di là di questa constatazione di un alto e di un basso? L'intensità non ha altro senso che quello di essere l'intensità. Sembra che in sé non ne abbia alcuno. Che cos'è il senso? E come può costituirsi? Qual è l'agente del senso?

e) Sembra che l'agente del senso, e dunque il significato, sia ancora una volta l'intensità, con le sue diverse fluttuazioni: se essa non ha di per sé senso alcuno, se non quello di essere intensità, come può essere agente del significato, e quindi significarsi come questa o quella tonalità dell'anima? Poco fa ci siamo domandati come poteva essere interpretata, e abbiamo risposto che doveva fare da contrappeso a se stessa, nei suoi alti e bassi. Ma era semplicemente una constatazione. Com'è allora che acquista un senso, e in che modo questo si costituisce nell'intensità? Tornando appunto su se stessa, anche in una nuova fluttuazione! Così, ripetendosi e quasi imitandosi, essa diventa un segno.

f) Ma un segno è prima di tutto la traccia di una fluttuazione d'intensità; se un segno mantiene il suo senso, ciò avviene perché il grado d'intensità coincide con lui; esso significa soltanto attraverso un nuovo afflusso d'intensità che in qualche modo ritrova la sua traccia primitiva.

g) Ma un segno non è unicamente la traccia di una

fluttuazione: esso può anche denotare l'assenza d'intensità, e il fatto singolare è che anche in questo caso si rende necessario un nuovo afflusso, anche solo per significare questa assenza.

Sia che chiamiamo l'afflusso attenzione, volontà, memoria, sia che chiamiamo il riflusso indifferenza, rilassamento, oblio, si tratta sempre di una medesima intensità in nulla diversa dal moto ondoso di una stessa marea: «Voi e io» diceva loro Nietzsche *«abbiamo la stessa origine, siamo della stessa razza!»*.

Il flusso e il riflusso si confondono, fluttuazione in fluttuazione, e come delle figure che si disegnano sulla cresta delle onde non resta che la schiuma, così avviene delle designazioni nelle quali l'intensità si significa. Questo noi lo chiamiamo pensiero; ma anche se siamo nature apparentemente delimitate e chiuse, c'è d'altra parte qualche spiraglio notevole perché Nietzsche sia indotto a invocare il moto delle onde, e la ragione è che, nonostante il segno in cui culmina la fluttuazione d'intensità, il significato, costituendosi solo nell'afflusso, *non emerge mai completamente* dagli ondeggianti abissi che cerca di nascondere. Ogni significato rimane funzione del Caos generatore del senso.

*L'intensità obbedisce a un ondeggiante caos senza principio né fine*

Così si muove in ognuno, apparentemente per virtù propria, un'intensità il cui flusso e riflusso formano le fluttuazioni significanti o insignificanti del pensiero che in realtà non è mai di nessuno, senza principio né fine.

Ma se, pur con questo elemento ondeggiante, ognuno di noi forma un tutto chiuso e in apparenza delimitato, è proprio a causa di queste tracce di fluttuazioni significanti, ovvero di un sistema di segni che chiamerò qui codice dei segni quotidiani. Dove abbiano inizio, dove cessino le nostre fluttuazioni, affinché tali segni ci permettano di significare, di parlare a noi stessi e agli altri, non ne sappiamo nulla, se non che in tale codice *un segno corrisponde sempre a un grado d'intensità*: ora al più alto, ora al più basso: ossia all'*io soggetto di tutte le nostre proposizioni*. Proprio in virtù di questo segno, che pure non è che una traccia di fluttuazione sempre variabile, noi

costituiamo noi stessi in quanto *pensanti*, e il pensiero ci giunge in quanto tale - mentre non sappiamo mai esattamente se non siano invece gli altri che pensano e continuano a pensare in noi: ma chi è quell'altro che forma il *fuori* rispetto al *dentro* che crediamo di essere? Tutto è riducibile a un solo discorso, ovvero a fluttuazioni d'intensità corrispondenti al pensiero di ognuno e di nessuno.

Il segno dell'io nel codice della comunicazione quotidiana, in quanto corrisponde all'intensità più forte o più bassa, registrando tutti i gradi di presenza o di assenza, sia in noi che fuori di noi, assicura uno stato variabile di coerenza con noi stessi e con l'ambiente: così il pensiero di nessuno, questa intensità in sé, senza principio né fine determinabili, trova una necessità nel supporto che lo fa proprio, conosce un destino, percorre le vicissitudini della memoria fino all'oblio di sé o del mondo; e questo è assolutamente arbitrario, se si riconosce che in realtà ogni cosa è sempre e soltanto un medesimo circuito d'intensità: perché si costituisca una designazione e un senso, deve intervenire il *mio volere*, il quale è ancora sempre e soltanto questa intensità adottata.

Ora cos'è avvenuto in una *Stimmung*, in una tonalità che designerò come il sentimento più alto e che voglio *mantenere* come il pensiero più alto? Non sono uscito dai miei confini? e non ho di colpo deprezzato il codice dei segni quotidiani? - sia che il pensiero mi abbandoni, sia che non scorga più nessuna differenza tra le fluttuazioni del fuori e del dentro.

Fino a quel momento nel contesto quotidiano dei segni il pensiero mi riafferrava sempre nella designazione di me stesso. Ma che ne è della mia coerenza a un grado d'intensità in cui il pensiero, cessando di riafferrarmi nella designazione di me stesso, inventa un segno con cui designare la sua coerenza con se stesso? Se questo segno non è più il mio pensiero, non è allora qualcosa che mi esclude da ogni possibile coerenza? E se è ancora il mio, com'è concepibile che si designi come assenza d'intensità proprio quando raggiunge il massimo grado di essa?

Supponiamo ora che in tale alta tonalità dell'anima si formi l'immagine del Circolo: accade qualcosa al mio pensiero perché esso si consideri morto in quanto mio in questo segno: ci sarebbe una coerenza talmente stretta che l'invenzione del segno, cioè del circolo, segni il potere di ogni pensiero? Vuol

forse dire che il soggetto pensante perde la sua identità in un pensiero coerente che lo esclude da se stesso? Qui non serve a nulla distinguere l'intensità designante dall'intensità designata per ritrovare la coerenza tra me e il mondo costituito dalle designazioni quotidiane. Un medesimo circuito mi riporta al codice dei segni quotidiani e me ne fa uscire nuovamente in balia del segno, non appena cerco di spiegarmi l'avvenimento che esso rappresenta.

Poiché se in questo ineffabile istante mi sento dire: Tu ritorni a questo istante - tu ci sei già ritornato - tu ci ritornerai infinite volte - per quanto coerentemente questa proposizione ci sembri discendere dal segno del Circolo, mentre in realtà essa è il Circolo stesso - nella mia qualità di io attuale nel contesto dei segni quotidiani cado nell'incoerenza. E ciò doppiamente: in rapporto alla coerenza propria di questo pensiero, e in rapporto al codice dei segni quotidiani. In base a quest'ultimo io non posso che volere *me stesso una volta per tutte*, il che permette il costituirsi di tutte le mie designazioni e del loro senso comuni-cabile. Ma *rivolermi una volta di più* rivela che nulla giunge mai a costituirsi in *un senso una volta per tutte*. Il Circolo mi dischiude all'inermità e mi imprigiona in questa alternativa: o tutto ritorna perché nulla ha mai avuto senso, *oppure* il senso viene alle cose solo con il ritorno di tutte le cose, senza principio né fine.

In questo segno io stesso non sono niente, se non in quanto ritorno continuamente per niente. Che parte ho in questo moto circolare dinanzi al quale io sono incoerente, escluso da questo pensiero così perfettamente coerente *nell'istante stesso* che lo *penso*? Qual è questo segno del Circolo che svuota ogni designazione del suo contenuto a vantaggio del segno? Questa alta tonalità dell'anima è diventata il *pensiero più alto* solo restituendo l'intensità a se stessa, fino a reintegrare il Caos da cui essa emana nel segno del Circolo che essa ha formato.

Il Circolo non dice nulla di per sé, se non questo: l'unico senso dell'esistenza è di essere esistenza; e il significato non è altro che intensità. Perciò si rivela in un'alta tonalità dell'anima. In che modo ne è minacciata l'attualità dell'io, di quest'io che pure è esaltato dall'alta tonalità? Liberando le fluttuazioni che lo significavano come *io*, cosicché è di nuovo il passato a ripercuotersi nel suo presente. Nietzsche in questo



istante non è affascinato dal fatto di *essere là*, bensì dal fatto di *ritornare* in ciò che diviene: questa necessità vissuta e da rivivere sfida il volere e la creazione del senso.

Nel Circolo, la volontà agonizza nella contemplazione del ritorno nel divenire e rinasce solo nella discordanza fuori dal circolo. Di qui la coazione esercitata dal *sentimento più alto*.

Le alte tonalità nietzscheane trovano la loro espressione immediata nella forma aforistica: anche qui il ricorso al codice dei segni quotidiani si presenta come esercizio per mantenersi continuamente discontinuo di fronte alla continuità quotidiana. Quando le *Stimmungen* si allargano fino a raggiungere fisionomie favolose, il flusso e riflusso dell'intensità contemplativa sembra cercare dei punti di riferimento alla propria discontinuità. Tante alte tonalità, tanti dèi: fino a quando l'universo appaia come un gran turbine di dèi: *poiché l'universo non è che un perpetuo fuggire da se stesso, un perpetuo ritrovare se stesso di molteplici dèi...*

Il turbine degli dèi che si inseguono è ancora, nella visione mitica di Zarathustra, soltanto una spiegazione del moto di flusso e riflusso dell'intensità delle *Stimmungen* nietzscheane, la più alta delle quali gli si manifestò nel segno del *Circulus vitiosus deus*.

Il *Circulus vitiosus deus* non è che una denominazione di quel segno, il quale prende qui una divina fisionomia dionisiaca che consente al pensiero nietzscheano di respirare più liberamente di quando si dibatte dentro se stesso come nella trappola dove lo fa cadere la sua propria verità. Infatti, non asserisce egli che *l'essenza vera delle cose è un'affabulazione dell'essere* che si rappresenta le cose, e che senza di essa *non potrebbe rappresentarsi nulla?*

L'alta tonalità dell'anima nella quale Nietzsche ha provato la vertigine dell'Eterno Ritorno ha creato il segno del Circolo vizioso in cui si sono attualizzate all'istante l'intensità più alta del pensiero rinchiuso su se stesso nella propria coerenza, e l'assenza d'intensità corrispondente alle designazioni quotidiane; nel contempo si svuotava la designazione stessa dell'io alla quale sino allora si riconducevano tutte le altre.

Infatti, il segno del *Circolo vizioso* come definizione dell'*Eterno Ritorno del Medesimo* si manifesta al pensiero nietzscheano come *avvenimento che vale per tutto quanto può*

*accadere*, accadrà, potrebbe accadere al mondo, cioè al pensiero in sé.

## L'ELABORAZIONE DELL'ESPERIENZA DELL'ETERNO RITORNO COME PENSIERO COMUNICABILE

La primissima versione dataci da Nietzsche nella *Gaia scienza* (af. 341) della sua esperienza di Sils-Maria - e più tardi nello *Zarathustra* - si esprime essenzialmente come un'allucinazione: in un attimo, l'istante stesso appare riflesso in 'una *fuga* di specchi. L'io, lo stesso «io» si desta a una infinita moltiplicazione di sé e della propria vita, mentre una specie di demone (come un genio delle *Mille e una Notte*) gli rivela: questa vita, tu la dovrai vivere un'altra volta e innumerevoli volte. Da cui la riflessione: se questo pensiero esercitasse su di te il suo dominio, diventeresti un altro.

Non v'è dubbio che Nietzsche parli qui di un *ritorno* dell'io *identico*. Questo è il punto oscuro sul quale sono inciampati sia i contemporanei, sia i posteri; così, in un primo tempo, questo pensiero fu in genere considerato un assurdo fantasma.

Zarathustra vede la volontà schiava dell'irreversibilità del tempo; ecco la prima meditata reazione all'evidenza ossessiva: Nietzsche cerca di riassorbire l'allucinazione a livello del volere cosciente con una guarigione «analitica» della volontà: qual è il suo rapporto con il tempo - tridimensionale (passato-presente-futuro)? La volontà proietta la sua impotenza nel tempo conferendogli così il proprio carattere *irreversibile* : il volere non può risalire il *corso del tempo* - il non-voluto che il tempo consacra come fatto compiuto; ecco introdursi così nel volere lo spirito di *vendetta* nei confronti dell'irriducibile, mentre l'esistenza assume il suo aspetto *punitivo*.

Il rimedio di Zarathustra consiste nel ri-volere il *non-voluto* in quanto egli desidera accettare il fatto compiuto - renderlo dunque *incompiuto* rivolendolo *innumerevoli volte*. *Astuzia* che sottrae peculiarità all'avvenimento «una volta per tutte» : questa è la scappatoia che l'esperienza in sé (inintelligibile) di Sils-Maria offre in primo luogo alla riflessione, la quale viene così a

trovarsi imperniata sul *volere*.

Questa astuzia è però solo una maniera di eludere la tentazione inerente alla riflessione stessa dell'Eterno Ritorno: il *non-agire*, che Zarathustra respinge in quanto rimedio *fallace*, è pur sempre la stessa inversione del tempo: se tutte le cose ritornano in base alla legge del Circolo vizioso, *ogni agire volontario equivale a un non-agire reale, oppure ogni non-agire cosciente a un agire illusorio*. A livello della decisione cosciente, non agire corrisponde all'*inanità* del volere individuale ed esprime tanto l'intensità dell'alta tonalità dell'anima quanto la decisione di continuare un'azione. Il ri-volere il passato che cosa creerebbe? Aderire al Ritorno era anche ammettere che *solo l'oblio* permette d'intraprendere come nuove creazioni le antiche, *ad infinitum*. Formulato a livello dell'*io cosciente identico a se stesso*, l'imperativo del rivolere restava una *tautologia*: questo imperativo (benché esiga una decisione per l'eternità) sembra riguardare esclusivamente il comportamento della volontà nello spazio costituito da una vita individuale, e che il passato, il non-voluto, l'enigma dell'orrifico caso, è appunto quello che noi viviamo ogni giorno.

Ora la *tautologia* contenuta nel segno del Circolo è anche nel pensiero di Nietzsche, il quale si rappresenta sia il *ritorno* di tutte le cose, sia il ritorno di se stesso.

La *parabola* dei due opposti cammini che si congiungono sotto l'arco di una porta sul cui frontone sta scritto: l'*istante* (in *Zarathustra*), non fa che riprendere l'immagine dell'aforisma della *Gaia scienza*: lo stesso raggio di luna, lo stesso ragno, ritorneranno.

I due cammini opposti sono in realtà *uno solo*: una eternità li separa; gli individui, le cose, gli avvenimenti salgono per l'uno, ridiscendono per l'altro, e ritornano, sempre gli stessi, sotto la *porta* dell'*Istante*, dopo aver fatto il *giro dell'eternità*: *solo* colui che si ferma sotto questa «porta» è capace di cogliere la struttura circolare del tempo eterno. Ma anche qui, come nell'aforisma, è ancora l'*io* individuale che va e torna *identico a se stesso*. Sicuramente esiste un legame tra questa parabola e la *guarigione* del volere ottenuta con il rivolere il passato, ma non se ne ha la prova.

Eppure l'aforisma asserisce: nel rivolere, l'*io muta*, diventa

*altro*. Ed è qui la soluzione dell'enigma.

Zarathustra cerca un mutamento non dell'individuo, bensì del suo volere - rivolgere il passato-non-voluto, ecco in cosa consisterebbe la «volontà di potenza».

Ma Nietzsche, in fondo ai suoi pensieri, pensa a tutt'altro mutamento del comportamento individuale: il ri-volgere il passato, se è solo *assunzione del non-voluto* da parte della volontà, in quanto recupero creatore -(nel senso che l'orrifico caso, il frammentario, l'enigma, sono ricostituiti in un'unità significativa) -, rimane semplicemente al livello di un fatalismo «volontaristico».

Il mutamento del comportamento morale dell'individuo non è determinato dalla volontà cosciente, bensì dall'economia stessa dell'Eterno Ritorno. Nel segno del *Circolo vizioso* (indipendentemente dal volere umano) la natura stessa dell'esistenza, e quindi anche gli atti individuali, si modifica intrinsecamente. Nietzsche dichiara in una breve nota rivelatrice:

«Come ho portato a compimento il fatalismo: 1. Con l'Eterno Ritorno e la preesistenza. 2. Con la liquidazione del concetto di "volontà"».

Un frammento di Sils-Maria, in data agosto 1881, enuncia: «*l'incessante metamorfosi: in un breve spazio di tempo devi passare per molteplici stati individuali. Ciò si compie mediante la lotta incessante*».

Qual è questo breve spazio? Non già un istante qualsiasi della nostra esistenza, bensì l'eternità che separa un'esistenza dall'altra.

Ciò indica che l'oggetto del ri-volgere è la *molteplice alterità* insita in un individuo: se questa è l'*incessante metamorfosi*, si spiega perché Nietzsche dichiara che la «preesistenza» è condizione necessaria *all'esseretale e quale* d'un individuo. La *lotta incessante* indicherebbe che fin da ora l'adepto del Circolo vizioso deve esercitarsi a questa molteplice alterità: ma il tema verrà ripreso più tardi, quando Nietzsche elaborerà una *teoria del caso fortuito*.

Questi frammenti aggiungono altri elementi allo svilupparsi del pensiero del Circolo vizioso: ormai non si tratta più soltanto della volontà di fronte al Tempo irreversibile: guarita dalla rappresentazione dell'esistenza punitiva, essa ha spezzato

ormai le catene della sua cattività rivolendo il non-voluto e si è riconosciuta nella reversibilità del tempo come volontà di potenza, e quindi come volontà creatrice.

In questi frammenti si parla invece di una trasfigurazione dell'esistenza, la quale, essendo da sempre il Circolo, si vuole essa stessa reversibile, tanto da alleviare l'individuo del peso dei suoi atti *una volta per tutte*. L'annuncio del *ricominciare ad infinitum degli stessi atti, delle stesse sofferenze*, che al primo momento getta nello sconforto, appare ormai come la redenzione stessa, appena l'anima apprende di aver percorso e di esser destinata a percorrere ancora altre individualità, altre esperienze; sapendolo, essa approfondisce e arricchisce la sola che conosca *hic et nunc* mediante quelle che la prepararono e che preparano questa ad altre, ignote alla coscienza.

Il ri-volere è adesione totale al Circolo vizioso: rivolere *tutta la serie un'altra volta* - rivolere tutte le esperienze - tutti i propri atti, non in quanto *miei*, dato che *questo possessivo* ha perduto ogni senso e non rappresenta alcuno scopo. Il senso e lo scopo vengono liquidati dal Circolo. Ecco la ragione del silenzio di Zarathustra, l'interrompersi del suo messaggio con quella risata che racchiude tutta la sua amarezza.

Ed è a questo punto che Nietzsche comincia a dividersi nella propria interpretazione dell'Eterno Ritorno. Il «superuomo» diventa il nome del soggetto della volontà di potenza, *senso e scopo* insieme dell'Eterno Ritorno. La volontà di potenza non è che una denominazione *umanizzata* dell'anima del Circolo vizioso, mentre questa è pura intensità *senza intenzione*. Invece il Circolo vizioso, in quanto Eterno Ritorno, si presenta come una catena di esistenze per l'individualità dell'adepto di tale dottrina, il quale sa che è *preesistito* in modo diverso da ora e che esisterà in un altro modo ancora, da un'«eternità all'altra».

Viene così introdotta da Nietzsche una versione rinnovata della metempsicosi.

Necessità di purificazione; dunque colpa da espiarsi attraverso esistenze successive, fino a che l'anima del supporto non abbia ritrovato quel puro stato d'innocenza che la farà accedere a un'eternità inamovibile: questo è l'antico schema trasmesso dalle religioni iniziatiche dell'India e dell'Asia alla gnosi cristiana.

Ma in Nietzsche non vi è niente di simile - né «espiazione», né «purificazione», né «purezza immutabile»: la pre- e la post-esistenza sono sempre l'eccedente della medesima presente esistenza secondo l'economia del Circolo vizioso, la quale presuppone che una individualità sia incapace di esaurire tutta la gamma di differenziazioni di una stessa esistenza, cioè il suo potenziale affettivo. La metempsicosi rappresenta gli *avatars* di un'anima immortale, e Nietzsche stesso dichiara: «*poter sopportare la nostra immortalità - questa sarebbe la cosa suprema*». Ora per Nietzsche l'immortalità non è propriamente individuale; l'Eterno Ritorno sopprime le identità stabili, e Nietzsche sollecita l'adepto del Circolo vizioso ad accettare il *dissolversi* della sua anima fortuita per riceverne un'altra, anch'essa fortuita. E l'anima dissolta, dopo aver percorso tutta la serie, ritorna a sua volta, necessariamente, *a quel grado di tonalità dell'anima in cui le si rivelò la legge del Circolo*.

Se la metamorfosi dell'individuo è imposta dalla legge del Circolo vizioso, come può essere voluta? La rivelazione del Circolo diventa cosciente tutt'a un tratto; e mantenersi in questa coscienza è condizione sufficiente per vivere conformemente alla necessità del Circolo: rivolere tale esperienza medesima (l'istante in cui si è *colui* che viene iniziato al segreto del Circolo vizioso) presuppone che *tutte le esperienze vivibili* siano state percorse: ci vogliono dunque tutte le esistenze *precedenti* a quest'istante che rende privilegiata un'esistenza tra mille non meno di tutte quelle che seguiranno. Rivolere tutte le esperienze, *rivolere* tutti gli atti possibili, tutte le felicità e tutte le sofferenze possibili - ciò vuol dire che, se un dato atto è compiuto adesso, se una data esperienza è vissuta adesso, deve esserci stata tutta una serie precedente, e altre ne dovranno seguire, non già nello stesso individuo, ma in tutto quanto appartiene allo stesso potenziale di questo - affinché un giorno si ritrovi tale *una volta di più*.

## DIFFERENZA TRA L'ETERNO RITORNO E IL FATALISMO TRADIZIONALE

Nietzsche porta a compimento il pensiero del fatalismo nella dimensione del Circolo.

Il fatalismo in sé (il fato) presuppone un concatenarsi, prestabilito in una predisposizione, che si sviluppa e si compie in modo irreversibile: qualunque cosa io faccia o decida di fare, la mia decisione, contrariamente a quello che penso, obbedisce a un *progetto* che mi sfugge e che ignoro.

Il *Circolo vizioso* reintegra nell'esperienza del Fato - sotto forma di movimento senza principio né fine -il gioco del Caso e delle sue infinite combinazioni come tante serie che formano una catena - immagine del destino il quale, in quanto circolo, non può che *ri-volersi* dal momento che deve *ricominciare*.

*Il Caso non è tale se non per ciascuno* dei momenti (esistenze individuali, singolari, e quindi fortuite) che lo compongono. Un individuo ha la rivelazione della figura del Circolo soltanto per «caso». Allora egli potrà rivolare tutte le serie per rivolare se stesso; o in altri termini: dal momento che esiste, non può non rivolare tutte le serie anteriori e successive alla sua esistenza.

Il sentimento d'eternità e l'eternizzazione del desiderio si confondono in un unico istante: la rappresentazione di una vita *anteriore* e di una vita *successiva* non si riferisce più a un al di là, né a un io individuale che debba accedere a questo al di là: bensì alla *stessa vita* vissuta, sperimentata da differenze individuali.

L'Eterno Ritorno viene così a essere soltanto il modo del dispiegarsi: il sentimento di vertigine è dato da quell'*una volta per tutte* in cui il soggetto è affascinato dal turbine delle *innumerevoli volte: una volta per tutte* scompare: l'intensità emette come una serie di vibrazioni infinite dell'essere, le quali proiettano *fuori di sé* l'io individuale in altrettante *dissonanze*



che risuonano finché non si ristabilisca la consonanza di quel medesimo istante in cui esse tornino a essere riassorbite.

A livello della coscienza il senso e lo scopo si perdono: nel Circolo vizioso essi sono *dovunque* e *in nessun luogo*, poiché non v'è *alcun punto* del Circolo che non sia *principio e al tempo stesso fine*.

Infine, l'Eterno Ritorno non è, all'origine, né una rappresentazione né un vero e proprio postulato, bensì un *fatto vissuto* e, in quanto pensiero, pensiero *improvviso*: fantasma o no, l'esperienza di Sils-Maria esercita la sua coazione come necessità ineluttabile e, da quel momento, saranno di volta in volta lo spavento e l'allegria a ispirare, nel sentimento di questa necessità, le interpretazioni di Nietzsche.

## COME IL FATALISMO NIETZSCHEANO SI CONCLUDE CON L'ELIMINAZIONE DEL CONCETTO DI VOLONTÀ

Nietzsche non afferma che il pensiero dell'Eterno Ritorno e della preesistenza implicita in esso porti, già di per sé, al compimento del fatalismo. Egli dice bensì che quest'ultimo diventa integrale nella sua versione perché in essa è stato eliminato il *concetto di volontà*. Se già il pensiero dell'Eterno Ritorno nei suoi prolungamenti abolisce, oltre all'identità dell'io, anche il concetto tradizionale di volere, Nietzsche sembra alludere, con l'altro aspetto assunto dal suo fatalismo, alla propria fisiologia. Per essa, non c'è volere che non sia di *potenza*, e sotto tale riguardo la volontà non è altro che l'*impulso* primordiale, inaccessibile a tutte le interpretazioni morali che partono dall'intelletto, le quali mai potrebbero sospendere le innumerevoli metamorfosi che attraversa né le figure che adotta, né i pretesti che le provocano, siano questi lo *scopo* invocato o il *senso* che, in queste metamorfosi, questo impulso pretende di attribuirsi a livello cosciente. In questo modo, la fatalità si confonderebbe con la forza impulsionale che, per l'appunto, eccede il «volere» del supporto e già *lo modifica, minacciando dunque la sua identità stabile*.

**GLI STATI VALETUDINARI ALL'ORIGINE DEI  
QUATTRO CRITERI: DECADENZA, ASCESA,  
GREGARIETÀ, CASO SINGOLARE**

«Con esattezza, cosa avveniva in me? Io non mi capivo, ma l'impulso fu per me come un ordine. Sembra che il nostro destino disponga di noi fin da un giorno remoto: per molto tempo avvertiamo attorno a noi soltanto enigmi. La scelta degli avvenimenti, il fatto di afferrarli, la voglia improvvisa, il gettar via quanto v'è di più amabile e spesso di più venerato: ecco cosa ci spaventa, come se un moto d'umore sorgesse qua e là dal nostro fondo, qualcosa di arbitrario, di insensato, di vulcanico. Ma queste non erano che forme superiori di ragione e prudenza dipendenti dal nostro compito futuro. *Che la lunga frase della mia vita - mi domandavo tra me e me - non debba invece esser letta regressivamente?* Era chiaro che, a leggerla progressivamente, non vi trovavo che *“parole senza senso”*».

«Un disimpegno sempre maggiore, un vagabondare a piacer mio col pensiero, uno “spaesamento”, freddezza e sobrietà - questo fu il mio unico desiderio in quegli anni.

«Passavo al vaglio tutto quello cui avevo legato fino allora il mio cuore, girai e rigirai le cose migliori, quelle che gli erano più care, ne esaminai il rovescio, presi le difese di tutto quello su cui l'arte umana della calunnia e della diffamazione si era più sottilmente esercitata. Allora cominciai a osservare molte cose che fino a quel momento mi erano rimaste estranee, con una curiosità estremamente attenta, anzi appassionata. Imparai a sentire la nostra epoca e tutto quello che è "moderno" in modo più equo. Gioco indubbiamente inquietante, e anche cattivo - tanto che spesso mi faceva ammalare. Ma restavo fermo nella mia risoluzione; e, anche ammalato, mi comportavo bene durante il “gioco”, e mi sottraevo a ogni conclusione su cui *potessero* minimamente influire la malattia o la stanchezza del vagabondare. “Avanti!” mi dicevo “domani guarirai; per oggi basta *simulare la salute*”. In questi momenti riuscivo a dominare quanto vi era in me di "pessimista": la volontà stessa di guarire, *l'istrionismo* della *salute* fu il mio farmaco».1

---

<sup>1</sup> Progetto di nuova prefazione a *Umano troppo umano*, redatto nel 1886.

L'osservazione dei suoi stati valetudinari porta Nietzsche a vivere in una crescente perplessità riguardo alla *validità* delle sue esperienze, ancora secondo i due criteri sempre più preoccupanti del *sano* e del *malato*.

Il modo con cui Nietzsche scopre i *sintomi dell'ascesa* e della *decadenza*, della *degenerazione* e della *forza*, in base a una discriminazione tanto più ambigua quanto più vuol essere rigorosa, lo induce a scegliere il termine di per sé equivoco di «valore», e quello di «potenza», che designano la fonte di tutti i valori attivi o sterili. Questa base così instabile provoca una specie di *fenditura nello sforzo* mentale di Nietzsche: e se, alla fin fine, *l'atto del pensare* fosse solo sintomo di totale impotenza...? Da ciò il rovesciarsi della sentenza di Parmenide: «*Ciò che è pensabile è reale e ciò che è reale è pensabile*», nel suo contrario: *tutto ciò che è pensabile è irreal*e, con cui si infrange il tradizionale principio di realtà.

In questo modo Nietzsche impone alla propria riflessione una *censura* reiterata: e i sintomi di decadenza che egli scopre nel mondo sociale contemporaneo o nella storia fanno eco all'ossessione personale di quello che sente e osserva dentro di sé nella propria vita pulsionale e nel proprio comportamento. Il censore che è in lui, e che a volte egli chiama il *tiranno*, continua a insinuargli: *questo è imputabile alla tua eredità - questa è una velleità morbosa - questa è un'altra tara, e quindi un'inattitudine alla vita*.

Ma, oltre ai criteri di *sano* e di *malato*, ne intervengono altri, di ordine diverso, a combinarsi con i precedenti: che cos'è *singolare*? e che cos'è *gregario*?

*decadenza*  
*malato*  
*debole*

*ascesa*  
*sano*  
*forte*

---

singolare  
tipo degenerato  
non scambiabile  
inintelligibile  
mutismo  
non linguaggio

gregario  
tipo riuscito  
scambiabile  
comprensibile  
comunicazione  
linguaggio

Come restituire al singolare, al non scambiabile, al mutismo, gli attributi della forza, e dunque della salute, della sovranità - dal momento che il linguaggio, la comunicazione, lo scambio hanno attribuito alla *conformità gregaria* ciò che è sano, forte, sovrano? È la gregarietà che presuppone lo scambio, la comunicazione, il linguaggio: *l'utile a qualcosa*, e cioè tutto quanto contribuisce alla conservazione della specie, alla durata del gregge, ma anche alla durata dei segni specifici nell'individuo.

Dunque, prima domanda: tutto ciò che è *sano*, tutto ciò che è forte, viene necessariamente dalla *gregarietà*, ovvero dall'istinto di conservazione della specie, come parrebbe volere il linguaggio? E precisamente tutte le categorie della comunicazione attraverso la parola, con le quali gli individui possono intendersi, aiutarsi, riconoscersi, come il principio di contraddizione, d'identità? Tutte categorie dell'intelletto, cioè della coscienza.

Non sono condannati al mutismo il singolare, l'incomunicabile; non sono forse destinati a scomparire, o addirittura a rimanere «inconsci», e dunque esclusi dalla cosiddetta *norma*?

Oppure, al contrario, ciò che segue la norma non è forse il risultato di un processo d'indebolimento del singolare, un lento livellamento di forze eccedenti che porterà a un compromesso atto a formare qualche tipo rappresentativo, rappresentativo perché medio - e dunque mediocre?

La seconda domanda riguarda quello che nell'esperienza vissuta deriva dal *singolare*, e quello che appartiene invece all'ordine delle propensioni gregarie, riscontrabile nel modo in

cui quell'esperienza viene vissuta: a volte Nietzsche teme che i suoi stati depressivi non risvegliano anche in lui tali propensioni. Questo sospetto non esclude il presentimento di qualche forza sotterranea che cercherebbe oscuramente di affermarsi da una generazione all'altra - nel senso che le propensioni gregarie diffonderebbero, proteggerebbero, con la scusa di esprimerle a livello della comunicazione (propriamente gregaria), esperienze appartenenti esclusivamente a questo o a quel caso singolo. La polemica di Nietzsche contro la cultura occidentale, e in particolare contro la metafisica e la morale tradizionale, non è che un aspetto del suo modo di interrogare se stesso, come nel frammento intitolato:

*«Le Strutturazioni tipiche di sé. Ovvero: le Otto Domande capitali:*

«1. Se ci si voglia molteplici o più semplici.

«2. Se si voglia diventare più felici o indifferenti alla felicità e all'infelicità.

«3. Se ci si voglia più soddisfatti di sé o più esigenti e inesorabili.

«4. Se si voglia diventare più teneri e malleabili, concilianti, più disposti alle concessioni, più umani, o invece "più inumani".

«5. Se si voglia diventare più intelligenti o aver sempre meno scrupoli.

«6. Se si voglia raggiungere uno scopo o evitare tutti gli scopi (come fa, ad esempio, il filosofo che fiuta in ognuno di essi un limite, un ostacolo, una prigione, una stupidaggine!).

«7. Se si voglia essere più stimati o più temuti, o non invece più disprezzati?

«8. Se si voglia diventare tiranni o seduttori o pastori o animali gregari».

Tutto ciò viene sviluppato nella medesima forma interrogativa in un altro più esplicito frammento:

*«I punti di vista per i miei valori... è per abbondanza o per desiderio?... Si tratta di guardar fare o di partecipare - o di*



distogliere lo sguardo e farsi da parte?... È da un accumulo di forze che siamo “*spontaneamente*” stimolati, eccitati, o lo siamo invece in modo puramente reattivo? Avviene questo in maniera *semplice*, a causa dei pochi elementi a nostra disposizione, oppure, al contrario, a partire da una sovranità che ne soggioga molti sebbene essa se ne serva soltanto quando ne ha bisogno?... Siamo *problema* o *soluzione*?... in modo perfetto, se il compito è minimo, o imperfetto, se lo scopo è eccezionale. Siamo *autentici*, oppure semplici *attori*, e autentici come attori, oppure semplici parodie dell'attore, siamo rappresentazioni di qualcosa, oppure siamo la cosa rappresentata?... “nessuno” o un assembramento di persone... Siamo *ammalati* di malattia o di sovrabbondante salute?... Avanziamo in testa come pastori, oppure come “eccezioni” (terza specie: come “evasi”)? Abbiamo bisogno di *dignità* - o non vogliamo invece fare i “pulcinella”? Dobbiamo cercare gli ostacoli, oppure evitarli? Siamo incompiuti perché “prematuri” o perché “ritardatari”? È nella nostra natura di dire “sì” e “no”, o non formiamo invece un insieme di screziature come una ruota di pavone? Siamo ancora capaci di sentire dei rimorsi (questa specie diventa sempre più rara: un tempo la coscienza rimordeva anche troppo; ma ormai sembra che non abbia più i denti buoni)? Siamo ancora capaci di avere dei “doveri” (- ci sono di quelli che si priverebbero delle ultime gioie della vita, pur di non sottrarsi al loro dovere - in modo particolare le anime femminili, gli esseri per natura sottomessi)).

Si noti l'accento tipicamente nietzscheano di alcune di queste alternative: «premature» o «ritardatario» - «pastore» o «eccezione» o «evaso» ; «degnò» o «pulcinella». La mirabile immagine della «ruota di pavone» dai cento occhi basterebbe da sola per definire come Nietzsche abbia riscontrato dentro di sé il carattere intrinseco della cultura occidentale: l'onniscienza equivale a quelle screziature, a quelle mille sfumature del sapere che conducono all'inerzia totale davanti alla visione integrale di tutto quello che ora viene dato come possibile: cosicché la coscienza, questo Argo dai mille occhi, evapora in incoscienza, diventa opaca : ecco perché la coscienza moderna è «senza denti» (incapace di rimordere) e quindi anche senza vergogna per la propria vacuità. Il destino

darà un taglio netto alle alternative nietzscheane, e il «Pulcinella» avrà l'ultima battuta nella scena finale, quando il filosofo sarà sconfitto.

Lo schema che contrappone i sintomi della malattia a quelli della salute discende da un altro schema che contrappone i segni di *gregarietà* e di *singularità*. Per Nietzsche i due schemi sono intercambiabili e convertibili. Essendo ogni dichiarazione innanzitutto d'ordine filogenetico, di conseguenza la *specie* è *presente* nei termini che designano appunto ciò che la esclude nell'esperienza propria di uno stato singolare, o che esclude dalla specie il soggetto che rende singolare tale esperienza. Per valorizzare la *dichiarazione* del singolare, il linguaggio dovrà circoscrivere il *mutismo singolare* e quel che in esso è inintelligibile per la specie, in rapporto all'intelligibilità richiesta dalle istituzioni gregarie. Ora non è detto che ciò che costituisce il fondo inintelligibile del caso singolo, lo sia sempre stato anche per l'insieme specifico.

Il caso singolo rappresenta sotto questo riguardo *l'oblio* delle esperienze anteriori, che sono state ormai assimilate dalle pulsioni gregarie al punto da diventare inconscie - e dunque di essere represses dalla censura imperante - o respinte invece come inassimilabili sia dalle condizioni di esistenza della specie, sia dall'individuo all'interno della specie. Per Nietzsche, il caso singolo riscopre così, in modo «anacronistico», un'antica condizione di esistenza che si risveglia in lui solo perché la condizione *attuale* non corrisponde allo stato pulsionale che in qualche modo si è affermato attraverso lui. Questo stato singolare, anacronistico solo rispetto al livello istituzionale della gregarità, può dar luogo, a seconda della sua forza d'intensità, a una disattualizzazione dell'istituzione che viene denunciata a ch'essa come anacronistica. Che ogni realtà in quanto tale si disattualizzi in rapporto al caso singolo, provocando un'emozione che condiziona il comportamento del soggetto fino a costringerlo all'azione, è un fatto capace di modificare il corso degli avvenimenti, secondo un circuito di possibilità che saranno assunte da Nietzsche come dimensione del suo pensiero; via via che ne coglie la periodicità nella storia, si disegna a chiare linee il progetto di un complotto sotto il segno del Circolo vizioso.

A ben considerare l'esperienza che ha turbato Nietzsche a

Sils-Maria, e che si presenta come un pensiero improvviso generato da chissà quale sconvolgimento emozionale, ci si può domandare che rapporto intercorra tra il pensiero di tale esperienza e l'esame, sempre più ossessivo per Nietzsche, dei sintomi della salute e della malattia: *la vita ha inventato questo pensiero* - egli afferma. Se il più profondo impulso sgorga significandosi nel *Circolo vizioso*, il pensiero dovrà per questo sospendere la sua ricerca dei punti di riferimento nel sano e nel malato? Perché Nietzsche deve considerarsi privilegiato per aver avuto l'esperienza dell'Eterno Ritorno? Tra ciò che in lui e intorno a lui declina, e ciò che lo esalta, passa il vento di una catastrofe.

In un frammento postumo, della primavera dell' '88 Nietzsche cerca ancora di provare a se stesso che i massimi valori della filosofia e della morale tradizionali non sono che sintomi morbosi dell'impotenza e della non-resistenza, appartenenti in ciò allo stesso ordine delle rappresentazioni della debolezza mentale. E poiché si tratta di lui stesso, potrebbe darsi che quello che gli accade di pensare - ecco il motivo soggiacente - e di pensare in senso contrario ai valori fino ad allora considerati supremi - sia originato da uno stato morboso. Perciò questo brano è introdotto con una dichiarazione di principio:

«Non la malattia è ereditaria, bensì lo stato morboso: la mancanza di forza nel resistere ai pericoli d'*invasioni perniciose*, ecc. - la forza di resistenza distrutta - espressa moralmente: rassegnazione e umiltà dinanzi al nemico.

«Mi sono chiesto se tutti i supremi valori della filosofia, della morale, della religione, non siano paragonabili ai valori dei deboli, degli impotenti, degli alienati e dei nevrastenici, dato che rappresentano, in forma più attenuata, le stesse calamità...

«Il merito di tutti gli stati morbosi è di mostrare come ingranditi da una lente certi stati che, proprio perché normali, sono difficilmente discernibili come tali...

«*Salute e malattia* non differiscono essenzialmente, come credevano i medici antichi e come credono a tutt'oggi certi praticanti. Non bisogna farne dei principi distinti o delle entità che si disputino l'organismo vivente come un campo di battaglia (terreno delle loro lotte). Questi non sono che vaniloqui, frottole sentite e risentite.

«In realtà, tra questi due stati di esistenza, non esiste che una differenza di grado: l'esagerazione, la sproporzione, la disarmonia degli stati normali costituiscono lo stato morboso. Claude Bernard.

«Come il *Male* può essere considerato esagerazione, disarmonia, sproporzione, così il *Bene* può essere una dieta preventiva contro i pericoli di esagerazione, disarmonia, sproporzione.

«La debolezza ereditaria come sentimento *predominante*: origine dei valori supremi.

«N.B. Vogliamo la debolezza: Perché... nella maggioranza dei casi siamo deboli *necessariamente*...

«L'*indebolimento* come *dovere*: l'indebolirsi dei desideri, dei sentimenti di piacere e di dispiacere, della volontà di potenza, della fierezza, dell'avere, e del voler-avere-di più; l'indebolirsi come umiltà; come credenza; come ripugnanza e vergogna per tutto ciò che è naturale, come negazione della vita, come malattia e debolezza congenita...

«Il *passo falso* in questo trattamento: non si vuole combattere la debolezza con un *sistema fortificante*, bensì con una specie di giustificazione e di moralizzazione: vale a dire con una interpretazione...

«La *confusione* di due stati completamente diversi: ad esempio, il riposo della forza, il quale è essenzialmente l'astenersi dal reagire, l'astenersi tipico degli dèi, impassibili...

«e il riposo dell'esaurimento, della fissità, fino all'anestesia.

«Tutti i procedimenti filosofico-ascetici aspirano a questo secondo riposo, mentre in realtà credono di aspirare al primo... perché danno allo stato raggiunto gli attributi del divino, come se quest'ultimo fosse stato realizzato».

*Si eredita non la malattia in sé, bensì lo stato morboso, il quale si dichiara come valore morale della rassegnazione e dell'umiltà.* Nietzsche lo afferma nei due primi capoversi. Si pone dunque il problema se i *valori* fino a oggi considerati *supremi* non siano invece dei travestimenti patologici.

Ora, se dopo aver letto gli ultimi capoversi del frammento, si ritorna al primo, vediamo che questo sembra legare due proposizioni contraddittorie.

La prima si accorda con la morale tradizionale: *per il supporto è un male non poter resistere ai suoi impulsi* (alle invasioni perniciose).

La seconda proposizione definisce tale mancanza di resistenza (la forza di resistenza spezzata) come *rassegnazione*,

*umiltà*. Da che punto di vista?

L'*umiltà*, la *rassegnazione dinanzi al nemico* (le forze ostili che invadono) sono per Nietzsche (e anche per la morale pagana) sinonimi di *debolezza*.

*Umiltà, rassegnazione* - ecco i valori della morale tradizionale, che sono particolarmente *virtù cristiane*.

Ma come mai quello che è *umiliante* è diventato criterio di virtù, e la *rassegnazione* criterio di saggezza?

È vero che queste due reazioni sono *valutate diversamente*: perché, se Nietzsche intendeva dire che *il supporto riceve un beneficio dalla resistenza alle invasioni perniciose* - cioè affermando la sua forza di volontà - sarebbe d'accordo con la morale tradizionale. Ma Nietzsche vuole dimostrare che questa morale è per l'appunto una morale di *debolezza*. Cosa sono dunque le *invasioni perniciose*? Gli impulsi? Ma non è la volontà di potenza l'impulso supremo? E allora come può essere *perniciosa*? e da quando Nietzsche la considera tale?

Probabilmente egli intende che, essendo venuta meno nell'individuo la forza necessaria per resistere al *pernicioso* - *pernicioso* per l'esistenza -, l'assenza, o lo spezzarsi di tale forza (l'istinto di conservazione), ha provocato una censura tanto più severa quanto più era abituale o frequente la non-resistenza. (Vedremo più avanti come Nietzsche riprenda sviluppandolo questo motivo delle «invasioni» e della morale da esse prodotta).

Ma anche qui la riflessione si fa ancora più ambigua, quando negli ultimi capoversi (cfr. il Nota bene) egli imputa alla morale come dovere da lei imposto l'indebolirsi dei *desideri* della volontà di potenza.

E poiché il *desiderio* e la volontà di potenza sono per Nietzsche evidentemente positivi, è chiaro che in questo frammento un *punto di vista* si è *sostituito a un altro*: secondo il primo la forza consisteva nel resistere alle invasioni perniciose, secondo l'altro la *debolezza* *consiste nell'indietreggiare davanti alla volontà di potenza* che si manifesta nel desiderio. Dunque anche il criterio del *sano* e del *malato* subisce delle variazioni, non solo perché si tratta «di una differenza di gradi» da uno stato all'altro dell'esistenza - ed è questa la cosa più chiara e più netta in tutto il frammento - ma anche perché Nietzsche, volendo dimostrare che la *morale tradizionale* è la *negazione*

della vita, continua a esitare quando si tratta di stabilire *in che cosa* consista la *potenza* e l'*impotenza* di vivere, e non sa decidere esattamente nemmeno per sé cosa gli sia veramente nocivo.

L'eccesso è prova dell'esistente, cioè la potenza non può non prodursi per dimostrare a se stessa che esiste.

Se gli eccessi sono uno stato abnorme, l'esagerazione di uno stato normale, allora che cos'è uno stato normale? Se da uno stato all'altro non c'è che una differenza di gradi definiti dai termini di *malato* e di *sano*, sfumature manifeste del fatto di esistere, come faremo a decidere in modo non arbitrario che si tratta di *forza* e là di *debolezza*?

In un altro frammento dello stesso periodo Nietzsche torna di nuovo sullo stesso argomento onde stabilire una più precisa discriminazione tra ciò che è *malato o sano* - muovendo questa volta dai *sintomi reali o falsi* della potenza, e cioè dell'impotenza mascherata da forza. È esattamente la dimostrazione *a contrario* del frammento precedente, ma anche qui la digressione ha inizio con ciò che ossessiona lo stesso Nietzsche, e cioè il fattore ereditario. Già in precedenza aveva dichiarato che non è *ereditaria la malattia*, bensì *lo stato morboso*.

Certo, per quanto pesi su di lui un'eredità nefasta, non si tratta affatto di «*debolezza ereditaria all'origine dei valori supremi*». E allora, non si tratta invece di debolezza travestita, che assume le forme e le esplosioni di una fallace potenza? Egli teme appunto di finire come questo tipo umano che si presta al *più pericoloso malinteso*. Così si intitola l'altro frammento.

## «IL PIÙ PERICOLOSO MALINTESO

«Vi è un concetto che non sembra ammettere nessuna confusione, nessun equivoco: è quello dell'esaurimento. Tale stato può essere acquisito o ereditario; in ambedue i casi l'esaurimento modifica l'aspetto delle cose, il *valore di tutte le cose*... .

«Al contrario di colui che, dal profondo dell'abbondanza che egli stesso rappresenta e sente, dà spontaneamente alle cose e le arricchisce, vedendole così più piene, più potenti, più

ricche di avvenire - colui che *sa* in ogni modo colmare di *doni* - l'esaurito rimpicciolisce e guasta quello che vede - *impoverisce* il valore: è nocivo...

«Su questo punto non sembra esserci possibilità di errore: e tuttavia la storia attesta l'orrendo fatto che gli esauriti furono sempre confusi con gli esseri migliori, e le nature sovrabbondanti con le più perniciose.

«L'essere povero di vita, il debole, impoverisce ulteriormente la vita: l'essere ricco di vita, il forte, l'arricchisce...

«Il primo ne è il parassita, il secondo vi aggiunge i propri doni...

«Com'è possibile una confusione?...

«Quando chi era esausto entrava in scena con tutti i gesti della massima attività ed energia: quando la degenerazione determinava un eccesso della scarica nervosa o intellettuale, proprio allora veniva confuso con il ricco... Incuteva timore...

«Il culto del *buffone* è ancora e sempre il culto di colui-che-è-ricco-di-vita, del forte.

«Il fanatico, l'ossesso, l'epilettico religioso, tutti gli eccentrici furono considerati come tipi supremi della potenza: come *divini*.

«Questa specie di forza che incute *timore* era creduta d'origine divina; da qui nacque l'autorità e fu da qui che si interpretò, si scorre, si cercò la saggezza...

«Si sviluppò così, quasi dappertutto, una *volontà* di "divinizzazione", cioè di degenerazione tipica dello spirito, del corpo e dei nervi; un tentativo di trovare la via verso questa forma più alta dell'essere.

«Ammalarsi, uscire di senno: provocare i sintomi della rovina - ecco che cosa significava diventare più forti, sovrumani, terribili e più saggi - si immaginava di diventare, in questo modo, così ricchi di forza da poterla anche *elargire*. E ovunque si adorasse, era un tale elargitore che si cercava.

«A fuorviare così fu l'esperienza dell' *ebbrezza*.

«Questa accresce al massimo grado il sentimento di potenza, e di conseguenza, a giudizio degli ingenui, accresce la *potenza stessa*.

«Naturalmente, al massimo grado dell'ebbrezza, doveva esserci il più *inebriato*, l'estatico.



«Vi sono due fonti di ebbrezza: la sovrabbondanza di vita e una condizione morbosa del cervello».

In questo modo, con raro dono di premonizione, Nietzsche previene le *conclusioni* che i posteri trarranno dalla sua fine: egli sarà considerato alla stregua di quelli che assumono per esaurimento *atteggiamento ingannevole della potenza*, e cercano di incutere timore con le risorse di un pathos «degenerato»: ammalarsi, uscire di senno, provocare i sintomi della rovina per giungere al grado supremo del sovrumano.

Ora Nietzsche vuole proporre se stesso quale oggetto del culto che si offre al *buffone*. - Più tardi, in *Ecce homo*, manifesterà il timore di essere un giorno canonizzato proprio da quelli stessi che cadono nel pericoloso malinteso di confondere il tipo dell'*esaurimento* con quello della *ricchezza*. Perciò egli si dichiara *marionetta*, e un po' più tardi *buffone delle eternità*.

*Tra il frammento sul più pericoloso malinteso, datato primavera '88, e la redazione di Ecce homo, dell'inverno del medesimo anno, la lucidità che gli ispira questa difesa sembra essersi offuscata: quasi che Nietzsche, fin dall'epoca di questo frammento, volesse riservare per sé almeno un modo di espressione tra quelli che figurano nei suoi molti registri. Che questa forma estatica del comportamento epilettico sia imputabile o no alla degenerazione, che l'interpretazione da essa tradizionalmente suscitata sia dovuta alla conturbante esperienza dell'ebbrezza, del delirio - il quale verrebbe allora confuso con il massimo grado di potenza: in ogni caso appare evidente che quel comportamento si presta a interpretazioni diverse, sicché non è affatto escluso che l'ebbrezza delirante derivi da un eccesso di vita.*

L'ultima frase del frammento pone un'alternativa: l'*ebbrezza* può risultare tanto da un'esuberanza di forze quanto da una condizione morbosa del cervello.

Nella primavera '88, l'ultima «lucida» concessagli, non è lo stesso Nietzsche a mettere in dubbio il suo *dionismo*? Perplexità che testimonia lo sforzo costante di differire la scadenza ultima: ma in che modo potrebbe questa essere invece anticipata da una decisione che ponesse fine al dilemma? Nietzsche non ha già scelto fin dall'esperienza dell'Eterno Ritorno? E cos'è questa autocensura delle proprie

tonalità dell'anima, se non la volontà dell'*autentico*) l'adesione a quanto è in divenire? Senonché questa volontà dell'autentico passa per *odio* verso tutto quello che in lui tradisce la minima compiacenza appunto *per l'odio*, per il risentimento. Nietzsche si spaventa all'idea di esser stato una natura *condizionata*, per esempio nei suoi rapporti con Wagner. Ciò che egli esalta come impassibilità divina - l'astenersi dal reagire - come forza autentica, è pur sempre una traccia del suo *apollinismo*, contrastante al massimo con la sua dimestichezza e, di lì a poco, con la sua identificazione con Dioniso. L'*integrità* racchiusa in questo nome divino non può ammettere nemmeno per un attimo una simile *impassibilità*. *Dunque neppure la forza è impassibile.*

Ma l'opposizione cercata da Nietzsche tra i sintomi dell'esaurimento e quelli della ricchezza rende di nuovo nebulosa la distinzione tra la *forza di resistenza* e la *necessità di cedere*.

La potenza è forza di resistenza, dunque è anche capacità di *tener testa* agli impulsi come agli attacchi esterni. Reagire significa soltanto abbandonare le proprie forze a una provocazione. Agire è prendere l'iniziativa sostenuti dalla propria forza intatta.

E l'ascesi così esaltata da Nietzsche non è anch'essa una forza di resistenza? Come si fa a pretendere che l'*esaurimento* sia necessario all'ascesi? Che questa rinunci all'ostilità? Come rimproverarle il fatto che *rinunci alla collera*, che d'altronde è considerata da Nietzsche un *dispendio d'energia*?

Qua la potenza pericolosa è resa innocua, là essa si equilibra da sé. *Ma che cos'è l'equilibrio* della potenza? Egli deve romperlo ogni volta che la potenza si accresce, ed essa non può non aumentare. La ricchezza che la costituisce non è innanzitutto il risultato di un volere, bensì è nella *natura* stessa di chi vuole *più di quanto non abbia*. Essa è dunque sempre insufficiente, dal momento che la si vuole aumentare, moltiplicare. Se all'origine è un *eccedente* che ne reca con sé un altro necessario per il suo mantenimento, diventa sempre più difficile distinguerla dagli eccessi a cui porta l'*esaurimento*.

La potenza *resiste a tutto*, ma non può *resistere a se stessa*. Ha bisogno di agire e, quando non reagisce, deve provocare per

non essere provocata. Perciò c'è « *volontà* » di potenza, perché la potenza si vuole, e non può non volersi tale. Però vi è un *grado* a partire dal quale la *volontà* scompare *nella potenza*.

Il *volere* riguarda esclusivamente il *supporto*. La potenza, che appartiene alla *vita*, al cosmo - che rappresenta un grado di forza accumulata e accumulante - trascina il supporto secondo *gli alti e i bassi*. Quindi, dovunque ci sia volontà di potenza, se il supporto è malato, cede all'impulso, se è sano, cede alla sua *sovrabbondanza*, ma anche al moto di una *potenza* che viene da lui confusa con il suo volere. Resistere a un'invasione di forze non controllate è solo una questione di interpretazione, e dipende sempre da una decisione *arbitraria*.

Tra i frammenti inediti, ve ne sono altri due in cui riappare la medesima antinomia che Nietzsche cerca di risolvere con asserzioni analitiche.

In uno di essi viene discussa la capacità di resistenza di fronte alle *passioni*, e in particolare della maniera privilegiata di sentirle positivamente; nell'altro, sempre a proposito di passioni, si insiste sul carattere *decadente* e dunque ereditario, del quale Nietzsche trova esempio nell'*erotismo parigino* dell'epoca. Il primo si intitola:

#### «MORALE COME DECADENZA, SENSI, PASSIONI

«La paura dei sensi, dei desideri, delle passioni, quando arriva a *sconsigliarli* è già un sintomo di *debolezza*: i mezzi estremi caratterizzano sempre degli stati anormali. Quello che viene a mancare qui, quello che si sgretola, è *la forza capace di ostacolare un impulso*: quando si ha l'istinto di dover necessariamente cedere, quando bisogna reagire, si farà bene a evitare le occasioni (le "seduzioni").

«Una "sollecitazione dei sensi" è seduzione solo nella misura in cui si tratti di nature il cui sistema sia troppo facilmente malleabile (emozionale) e determinabile: in caso contrario, quando il sistema sia troppo duro e greve, sono necessarie delle forti eccitazioni per rendere mobili le funzioni...

«Il traboccare è obiezione valida solo contro colui che non ne ha diritto: e quasi tutte le passioni sono state screditate solo per colpa di coloro che non hanno abbastanza forza per trarne *vantaggio*.

«Dobbiamo intenderci su questo punto, e cioè sul fatto che contro la passione si possono muovere soltanto le obiezioni che si muovono contro una malattia: però non possiamo dispensarci dalla malattia, e meno ancora dalle passioni...

«Noi abbiamo bisogno dell'*anormale*, con queste grandi malattie procuriamo alla vita uno choc enorme...

\*\*\*

«In particolare si può distinguere:

«1°. *la passione dominante*, la quale procura anche la suprema forma della salute in generale: qui il coordinamento dei sistemi interni e il loro lavorare in una medesima direzione si trovano realizzati nel migliore dei modi - ma ecco quasi la definizione stessa della salute!

«2°. l'antagonismo vicendevole delle passioni, la dualità, la trinità, la pluralità delle "anime in un cuore solo": molto malsano, rovina interiore, che dissolve, tradisce e accresce una scissione e una anarchia interna, a meno che una passione non finisca per diventare sovrana. *Ritorno alla salute*;

«3°. la coesistenza senza essere un antagonismo vicendevole né un uno-per-l'altro: spesso periodica e allora, dato che trova un ordine, ugualmente sana... Gli esseri più interessanti di questa categoria sono i camaleonti: non sono in contraddizione con se stessi, sono felici e sicuri di sé, ma non hanno sviluppo - i loro sta-ti si giustappongono, anche se possono esser separati fino a sette volte. Questi esseri mutano, *non divengono...* ».

La prima parte di questo frammento riprende in modo più chiaro il tema della non-resistenza alle invasioni perniciose - formulato in modo oscuro e contraddittorio nel primo, di quelli precedentemente citati: lì si trattava di dimostrare il fondo malato della morale tradizionale, qui si insiste maggiormente sull'utilizzazione in qualche modo «costruttiva» della vita «personale», il cui frequente fallimento è visto come origine dei precetti morali. Qui Nietzsche è più vicino a Goethe che non a se stesso. Il punto di vista che lo riguarda si fa sempre più pragmatico, malgrado le sue antinomie, e questo in funzione dei progetti che, d'altro canto, egli sta elaborando in vista di una dottrina della volontà di potenza.

Qui ancora prevale il senso gerarchico degli affetti, quello dell'unità; qualunque sia la *passione dominante*, l'essenziale è che essa affermi la forza di una natura. Nietzsche esalta soprattutto l'*efficacità* che viene da lui assimilata alla salute nel

senso della coesione; e *quello che teme di più è esattamente ciò che scorge nel suo stesso fondo: l'antagonismo vicendevole* delle passioni, la pluralità delle anime in una sola, di cui teme che vada in sfacelo - mentre al momento dell'esperienza del *Ritorno* tutto questo lo esaltava come principio di pluralità, cioè di metamorfosi: la *necessità di percorrere una serie di individualità differenti* - la stessa cosa che, nel terzo paragrafo, contrappone a quello che definisce *coesistenza di stati passionali differenti*. Se qui Nietzsche distingue il *mutare* e il *divenire*, il motivo è che, per lui, soltanto *l'intensità di una passione che consuma* produce la metamorfosi all'interno di una «unità» - mentre i «camaleonti», lungi dal costituire la prova di una tensione contraddittoria, ne offrono solo il simulacro. Tutto questo corrisponde nuovamente, dopo il fallimento dell'avventura con Lou, alla preoccupazione nietzscheana di mantenere una coesione a ogni costo, e con urgenza tanto maggiore, quanto più egli avverte lo «sfacelo interiore».

Un altro frammento riguarda ancora una volta l'impotenza a resistere, definita esaurimento, e precisamente l'esaurimento acquisito, non ereditario. Egli porta come esempio la *precocità erotica*:

«maledizione specifica della gioventù francese, e soprattutto parigina: la quale, finito il liceo, fa il suo ingresso nella società già sudicia e marcia - e non riesce più a liberarsi dalla catena di tendenze biasimevoli - ironica e piena di disprezzo per se stessa -, galeotti, malgrado tutte le loro raffinatezze - del resto, nella maggior parte dei casi, già sintomo di decadenza razziale e familiare, come ogni iper-eccitabilità; lo stesso dicasi come contagio dell'ambiente: il fatto di essere determinato da questo è anch'esso indice di uno stato *decadente*».

Il criterio di «continenza» che sarebbe implicito in tale denuncia di una precocità malsana, anche se qui è puramente pragmatico, e sottintende una economia degli impulsi, rende ciò nonostante questo frammento proditoriamente rivelatore: anche Nietzsche aveva conosciuto la schiavitù delle galere.

Le forze libidinali che gli hanno giocato un così brutto tiro alimentano e rivolgono qui contro di lui la sua aggressività: al punto che l'altra faccia di essa gli rimase a lungo nascosta; da tutto questo ha inizio la discussione sul *sano* e sul *malato*, sull'*esaurito* e sul *ricco*. Solo con il *Parsifal* di Wagner queste forze vengono da Nietzsche riconosciute per sue: c'è voluto dunque un *avversario* come mediatore. La loro esplosione finale, il sorgere del *satiro* dionisiaco, l'animalità divina, fanno allora «colare a picco» il *censore*.

E infatti, in quest'ultimo decennio, Nietzsche denuncia in se stesso le finzioni sulle quali si fondano la psicologia e la morale: «*non vi è individuo, non vi è specie. non vi è identità* - ci sono soltanto alti e bassi di intensità».

Invasioni *perniciose in quanto appartengono alla potenza* che eccede sempre il supporto, cioè l'individuo. Nocive dunque agli impulsi puramente difensivi e gregari, elaborati dalla morale tradizionale come fantasmi repressivi.

# **TENTATIVO DI SPIEGAZIONE SCIENTIFICA DELL'ETERNO RITORNO**



Una duplice preoccupazione sembra angustiare Nietzsche dopo l'esperienza di Sils-Maria.

La verifica scientifica del fatto vissuto, assicurandolo sulla sua lucidità, gli consentirà al tempo stesso una formulazione intelligibile e vincolante tanto per lui che per gli altri.

Ora, trattandosi di un'alta tonalità dell'anima, Nietzsche considera il pensiero che ad essa è collegato come prova della sua singolarità: il fondo inintelligibile resta criterio del non scambiabile.

Già nelle lettere a Gast, a Overbeck, che erano state scritte dopo l'avvenimento, senza tradire il suo supremo pensiero, Nietzsche parla dell'*effetto* che avrebbe la sua divulgazione. In che modo potrebbe il contenuto di un'alta tonalità dell'anima, il suo fondo di intensità, agire, una volta divulgato, su un destino umano che non sia il suo, e come potrebbe esso mutare il corso della storia: Nietzsche non afferma forse, fin da quest'epoca, che tale divulgazione *spaccherà in due la storia dell'umanità?*

L'estasi dell'Eterno Ritorno comporta al tempo stesso una *evidenza*, e, per il suo *contenuto*, una possibile esplicitazione (la soppressione dell'identità individuale e la serie delle individualità da percorrere). Quindi, come pensiero, reca l'*ipotesi* della *metamorfosi* basata sulla preesistenza.

L'ipotesi consente questo argomento, che sarà sviluppato da Nietzsche in seguito:

Un solo individuo, prodotto di tutta un'evoluzione, non può *riattualizzare* tutte le condizioni, tutte le possibilità che hanno costituito la sua coscienza: soltanto ammettendo la propria *fortuità* egli potrà disporsi alla *totalità dei casi fortuiti* e concepirà allora il suo passato come il suo futuro: necessità del ritorno nel Circolo e di rivivere la serie dei casi, degli avvenimenti, che hanno portato all'istante rivelatore.

Ma, come ipotesi, tale pensiero è *sospetto*: perché esso trae dallo schema della metamorfosi e della preesistenza implicite

nella condizione del ritorno i mezzi per sviluppare l'*evidenza* in sé *indimostrabile* dell'estasi rivelatrice. In tale forma, che esige una fede, si presenterebbe come quello che Lou chiama profetismo religioso. E Nietzsche stesso dice a Overbeck: «*se fosse vero o anche soltanto creduto vero*» - veridicità che si riferisce semplicemente alle conseguenze da un punto di vista dottrinale. Ma nella mente di Nietzsche non ha ancora assunto forma di dottrina - l'esperienza segreta trova evidenza solo nella sua *intensità*.

In un primo tempo Nietzsche non riesce a esplicitare il suo pensiero così da liberarlo completamente da ciò che egli chiama *nichilismo passivo* : cioè la propensione al *nonsense* della vita. Per far maturare tale propensione al *nonsense* in *affermazione della vita stessa*, il fatalismo doveva essere portato al limite *estremo*, fino al nichilismo *attivo*. Ora, in che cosa l'adesione al pensiero del *Ritorno* non era *attiva*

Un altro motivo sembra intervenire nella indecisione di Nietzsche: non era l'esperienza stessa dell'Eterno Ritorno una prova di *quello che proprio lui aveva denunciato come esaurimento*? Era Nietzsche sì o no vittima del *più pericoloso malinteso*, quello cioè che confonde i *sintomi* dell'esaurimento con quelli dell'eccesso di vita, della ricchezza? E tale discriminazione, equivoca e lucida al tempo stesso, non lo riconfermava nella sua rappresentazione della *decadenza* e dell'*ascesa*, termini che, a livello dell'umano, che era poi il suo, lo avevano indotto a distinguere il malato dal sano, e di conseguenza gli stati di potenza da quelli di impotenza, la non-resistenza dalla resistenza? Si doveva o no imputare alla potenza il fatto di fissare uno scopo, di interpretare un senso? O non era invece l'impotenza a far credere a scopo e senso, mentre *la più grande forza era nel vivere assurdo, nell'affermare il valore della vita senza scopi né significati*? Perché l'Eterno Ritorno quale egli l'aveva vissuto *per un attimo*, in cui tutti questi dubbi erano svaniti, non si era *mantenuto* tale e quale nel suo pensiero - come *pensiero dei pensieri*? - Perché conseguentemente la *volontà di potenza*, in funzione della equivoca discriminazione tra malattia e salute, equivoca anche per Nietzsche, esigea *uno scopo* e *un senso*, mentre *l'insignificanza* era di per sé violenza suprema: - si doveva scegliere tra il *mutismo assoluto* conforme alla violenza (il mutismo del fatto vissuto e rivoluto) - e la parola, dunque ristabilire l'identità dell'io e, sulla base di essa, lo scopo e il senso.

## IL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO CONTIENE FORSE IN NIETZSCHE IL SENTIMENTO PREMONITORE DELLA FOLLIA?

Lou A. Salomé descrive in questi termini la maniera in cui Nietzsche le confidò il suo segreto:

«Indimenticabili sono le ore in cui egli mi confidò quel pensiero, dapprima in segreto, come qualcosa che gli faceva orrore constatare e verificare: ne parlava solo a voce bassa, con tutte le manifestazioni del più profondo spavento. E difatti soffriva così profondamente della vita soltanto perché la certezza dell'Eterno Ritorno di essa doveva essere per lui qualcosa di terrificante. La radiosa apoteosi della vita, quintessenza della futura dottrina nietzscheana del Ritorno, era in così profonda contraddizione con il suo tormentato sentimento della vita da darci l'impressione di una maschera inquietante. Farsi annunciatore di una dottrina che può essere tollerabile solo nella misura in cui vi è preponderante l'amore della vita, che non può agire in modo esaltante se non in quanto il pensiero dell'uomo vi trova lo slancio fino alla divinizzazione della vita - tutto questo, in verità, doveva essere in terribile contraddizione con il suo sentimento più intimo - e la contraddizione ha finito per obnubilarlo. Tutto quello che Nietzsche ha pensato, sentito, vissuto dalla nascita del suo pensiero del Ritorno procede da tale rottura della sua interiorità, si muove fra *“il digrignare di denti che maledice il demone dell'eternità della vita”* e l'attesa dell'istante tremendo che dà la forza di pronunciare queste parole: *“Tu sei un dio, e mai io intesi cosa più divina!”*.

«In quell'epoca l'idea dell'“Eterno Ritorno” non aveva ancora per Nietzsche forza di convinzione. Egli intendeva far dipendere la sua divulgazione dal modo in cui essa sarebbe stata suscettibile di fondarsi scientificamente. Ci scambiammo una serie di lettere su questo argomento, e in tutto quello che allora diceva ritornava continuamente l'errata opinione di poter trovare, studiando la fisica e la teoria degli atomi, una base scientifica irriducibile per la sua idea. Ecco perché decise

di dedicarsi esclusivamente alle scienze presso l'Università di Vienna o di Parigi. Più tardi, ma solo dopo lunghi anni di assoluto silenzio, voleva tornare tra gli uomini come il dottore dell'Eterno Ritorno».

Così Lou vede una contraddizione fra la rivelazione del «segreto dell'Eterno Ritorno» e la sofferenza di vivere in Nietzsche, che è tanto maggiore quanto più è convinto, o per lo meno ossessionato, dalla possibilità che il ritorno della vita (tale e quale) sia una legge universale, e quindi necessaria.

La contraddizione che nota Lou non riguarda soltanto la penosa vita di Nietzsche, il suo torturante sentimento della vita. Punto di vista strettamente razionale: come si può rivolere la sofferenza? Come è possibile tollerare il pensiero di riviverla milioni e milioni di volte? Considerazioni queste che lo stesso Nietzsche d'altronde ha sviluppato a proposito della virtù selettiva che avrebbe la divulgazione della sua dottrina.

Che significa quello che Lou addita giustamente come errore, la ricerca di una *base scientifica* e al tempo stesso *il timore di trovarla*? Nietzsche spera di liberarsi dall'orrore, dallo spavento che gli ispira la sua idea, spavento che egli esprime con il *tono della voce* confidandosi a Lou (e a Overbeck). Ma perché tale idea sia al tempo stesso terribile ed *esaltante*, ci deve essere qualche altra cosa, e cioè il *fatto di aver avuto proprio questa idea*, di averla avuta come una rivelazione: chi può accogliere una simile idea? Una intelligenza delirante. Indubbiamente Nietzsche crede di essere diventato pazzo dopo aver avuto questo pensiero e, per provare a se stesso che non lo è, vuole fare appello alla scienza, da cui attende la dimostrazione di non essere in preda a un puro fantasma. La vertigine dell'Eterno Ritorno non riguarda solamente l'universo e l'umanità, ma lo stesso Nietzsche, il potere del suo pensiero, la sua lucidità. È mai possibile che Nietzsche, nel suo intimo, abbia visto il pensiero del Ritorno come follia, e quindi come *perdita della sua lucidità*? La questione è sfiorata da Lou, quando parla della contraddizione personale contenuta nella nozione del Ritorno: *una maschera inquietante* - dunque una maniera di celare, sotto un problema ontologico, un tutt'altro problema di carattere psichico: Nietzsche non può ammettere ciò che non può volere - c'è qualcosa che lo spinge a

contraddirsi. Ora potrebbe darsi che Nietzsche, parlando dello spavento che gli ispira il pensiero del Ritorno, abbia voluto suggerire o esprimere in termini velati soltanto il timore della follia: come reagiranno gli altri, se egli propone tale idea? Perciò vuole che resti segreta, e nasconde il suo timore di perdere la ragione sotto il preteso scrupolo a divulgare una dottrina la cui diffusione, egli pensa, porterebbe i più alla rovina.

La supposizione di Lou che Nietzsche sentisse *tanto più* la sofferenza *di vivere* quanto più lo spaventava la ripetizione infinita di essa nella sua rappresentazione del Ritorno, è argomento «troppo umano» per il pensiero di Nietzsche - e così poco *probante*, come del resto lo è l'idea stessa di Nietzsche sulla forza selettiva della dottrina, giustificata dal fatto che la maggior parte dell'umanità non ne avrebbe potuto sopportare il pensiero. Nietzsche stesso ha troppo insistito sul carattere intensivo e dunque «vitale» della sofferenza perché non vi vedesse, invece, la forza del desiderio che si afferma.

E poi Lou sembra trascurare completamente il punto cruciale della rivelazione del *Ritorno*, e cioè l'altra cosa che preoccupa Nietzsche e che viene da lui enunciata quasi come un corollario della dottrina: la *necessità per l'individuo di rivivere in una serie di individualità diverse*. Dunque la ricchezza del Ritorno consiste nel voler essere *altro* da quello che si è per diventare quello che si è. La lucidità presuppone una individualità. Solo l'esperienza della propria identità può dar luogo a una lucidità capace di concepire il superamento dell'identità, e quindi la sua perdita. Tutto quello che Nietzsche esprime nella nostalgia eroica del proprio declino - la volontà di sparire - sgorga da tale lucidità. La nostalgia è però inseparabile dall'angoscia della perdita di una identità lucida. Per questo il pensiero del ritorno lo esalta e al tempo stesso lo spaventa. Non già, come interpreta Lou, per l'idea di rivivere eternamente le medesime sofferenze, bensì per quella di perdere la ragione sotto il segno del Circolo vizioso.

Subito dopo la dolorosa avventura con Lou seguita all'esperienza di Sils-Maria, Nietzsche si sforza di uscire da uno *stato di passività* e di pura ricettività emozionale: quanto è accaduto fra l' '81 e l' '82 - la grande ricchezza che viene proprio dalla *sofferenza* di questo periodo - resterà un inganno se l'avvenimento, almeno nel suo pensiero, non gli darà la forza di prendere una decisione. Il suo stato valetudinario lo fa tornare alla nozione di volontà di potenza che egli sviluppa senza rinunciare per questo al *pensiero dei pensieri* : il momento di estrema passività che presuppone l'estasi di Sils-Maria è ormai superato, in quanto essa si è fatta pensiero. Ma questo non è che il residuo dell'estasi, e deve diventare il punto di partenza di un'*azione*, la quale dipenderà dall'*opera capitale* che ne sarà il programma: la dimostrazione della legge del Ritorno sposta il contenuto dell'esperienza e deve servire da riferimento a un determinato modo di *agire*.

La ricerca di un argomento scientifico finirà con l'influenzare lo stile stesso di Nietzsche, il quale prende d'ora innanzi due direzioni estranee l'una all'altra: prima la pura creazione poetica, con il *personaggio* di *Zarathustra*, espressione attraverso la parabola della sua esperienza - creazione nella quale Lou ebbe sicuramente una parte decisiva, in quanto aveva voluto dissuaderlo da una esplicitazione scientifica. Ma questo poema, nel suo svolgersi ditirambico, è essenzialmente un libro di *sentenze*, in cui il movimento declamatorio si alterna con gli enigmi e con la loro risoluzione nell'immagine: cioè una messa in scena del pensiero in giochi di parole e similitudini. Si vedrà più avanti che Zarathustra è un giocoliere sotto le spoglie di un falso profeta. Un impostore che declama un simulacro di dottrina.

Dopo aver creato questo personaggio, Nietzsche, al riparo di questa creazione, unica nel suo genere, si abbandona

nuovamente alle aporie del suo pensiero. Il fatto è che lo *Zarathustra* non lo ha affatto liberato dall'ossessione, la quale risente ancora dell'angoscia spaventosa in cui l'ha lasciato la fuga di Lou. Lo *Zarathustra* è composto su un altro livello, e a Nietzsche stesso sembra un miracolo d'esser stato capace di mantenervisi.

In quest'epoca Nietzsche è tormentato dall'idea fissa di *un'opera capitale*; certo, le sentenze e i canti di Zarathustra gli servono ormai da riferimento: nulla esiste all'infuori di quanto è inscritto in questo libro profetico - egli dice. E a maggior ragione si sente obbligato a dare alla profezia il suo commento «sistematico». L'inintelligibile evidenza dell'estasi di Sils-Maria, l'intensità implicita in questa vertigine del Ritorno, in una parola la *alta tonalità dell'anima*, non è più quella di Nietzsche: essa è *mimata* nella *gesti-colazione declamatoria* di Zarathustra - e se questi prelude allo *spaccarsi in due* dell'umanità, non solo tutto ciò nell'opera non si attua, ma rimane nella sfera dell'inintelligibile. Anzi, Zarathustra che mima la *alta tonalità* sembra contraffare e deridere l'angoscia di Nietzsche.



A OVERBECK

*Nizza, primi di marzo '84*

*... Cielo! Chissà quello che mi sovrasta e che forza dovrei avere per sopportarmi! Non saprei dire con precisione come ci potrò arrivare - ma può essere che per la prima volta mi sia venuto il pensiero che scinde in due la storia dell'umanità.*

*Questo Zarathustra non è che un prologo, preambolo, vestibolo - ho dovuto farmi forza da me, poiché ero scoraggiato da tutti: farmi forza per portare quel pensiero! giacché sono ancora ben lungi dal poterlo formulare e rappresentare. Se SARÀ VERO, o meglio se sarà CREDUTO VERO - allora tutte le cose saranno modificate e rovesciate, e tutti i valori finora prevalenti saranno svalorizzati...*

Nella sua disquisizione sull'*esaurimento e la ricchezza* e i loro *sintomi* in base alla nozione di decadenza e di ascesa, Nietzsche aveva evocato un'altra volta la forza pulsionale come potenza e «volontà» di potenza, specialmente nel senso di una resistenza o di una non-resistenza all'invasione di forze dissolvitrici.

Nell'esaminare la concezione meccanicistica (tornata di nuovo all'ordine del giorno), egli vi ritrova tutte le difficoltà sollevate dalla struttura dell'universo, in particolare quella dell'equilibrio e del non-equilibrio dell'energia, la sua perdita o la sua conservazione. Ma sia che parli del non-equilibrio - prova del moto eterno, in cui sottolinea la condizione di *una nuova distribuzione delle forze* -, sia che critichi la rappresentazione meccanicista come inevitabilmente antropomorfa - notando l'analogia fra il comportamento dell'atomo e il «soggetto» -, quel che gli sta a cuore è il constatare che *una potenza porta con sé a ogni istante la propria conseguenza*: che un quanto di potenza è definito dall'azione che esercita e da quella a cui resiste: tale *quanto è essenzialmente volontà di fare violenza* e di difendersi contro ogni violenza. *Non già conservazione di sé*: ciascun atomo agisce in tutto l'essere e non prendere atto di questo irradiarsi di *volontà di potenza* è come sopprimerlo.

«La mia teoria è questa: *la volontà di potenza è la forma primitiva dell'affetto*, poiché *tutti gli altri affetti* non sono che sue elaborazioni. Così si chiarirebbero molte cose sostituendo al termine "felicità" individuale quello di potenza: l'individuo aspira a una *maggior potenza*: il "piacere" non è che un sintomo della potenza acquistata, una differenza di stato cosciente: [o] una differenza di grado della coscienza.

«È solo un fatto d'esperienza, sapere che la modificazione *non cessa* : in sé non abbiamo alcun motivo di capire che una modificazione debba succedere a un'altra. Anzi sembrerebbe che uno stato acquisito dovesse necessariamente mantenersi da

sé, se avesse invece la prerogativa di *non* volersi conservare... La tesi di Spinoza sull'autoconservazione dovrebbe porre un termine alle modificazioni: ma la tesi è falsa ed è vero il contrario. Ora, si può dimostrare chiaramente che, in tutto ciò che ha vita, il vivente fa di tutto non già per conservarsi, ma per divenire di più...

«La “volontà di potenza” è un tipo di “volontà”, oppure è identica al concetto di volontà? Ha lo stesso significato del “desiderare”? o del *comandare*? È la volontà che intende Schopenhauer come l’“in sé delle cose”?

«La mia tesi è che la volontà è solo una generalizzazione; che fino a oggi non è stata ancora spiegata dalla psicologia; che questo genere di volontà *non esiste*; che invece di cogliere le varie elaborazioni di una *volontà determinata* è stato soppresso il carattere stesso della volontà, dopo aver sottratto e posto al di fuori il contenuto, il *verso che cosa?* - come avviene nella maniera più evidente in Schopenhauer, per il quale la volontà è una parola vuota. E la *volontà di vivere* c'entra ancora meno: giacché la vita non è che un caso particolare della volontà di potenza; è assolutamente arbitrario pretendere che ogni cosa aspiri ad assumere *questa forma* della volontà di potenza. Non vi è né "spirito", né ragione, né pensiero, né coscienza, né anima, né volontà, né verità: tutte finzioni inutilizzabili. Non è questione di “soggetto” né di “oggetto”, bensì di una certa specie animale che prospera con l'aiuto di una *precisione*, e soprattutto di una *regolarità relative* delle sue percezioni (che le permettono di capitalizzare la sua esperienza)....».

La volontà di potenza - bisogna tenerlo presente - come impulso primordiale è il termine che deve esprimere la *forza stessa*, la quale, pur essendosi perduta nella specie umana e nel fenomeno dell'animalità, cioè del «vivente», che è soltanto un caso «particolare», e quindi un «accidente» della sua essenza, *non tollera di conservarsi* nella specie o nell'individuo che essa agita, bensì esige, per sua natura, che venga meno la conservazione di un livello raggiunto, perciò eccede sempre tale livello aumentando necessariamente. Così *la volontà di potenza appare essenzialmente come un principio di squilibrio* in rapporto a tutto ciò che, una volta raggiunto un certo grado, vorrebbe invece essere duraturo, società o individuo che sia : e la conoscenza (e con essa anche la cultura) per quanto si accresca proporzionalmente alla potenza acquistata, deve a sua volta rompere l'equilibrio di un determinato stato; eppure Nietzsche afferma che essa è sempre e soltanto uno strumento di conservazione - per cui si avrebbe una *discordanza* fra l'eccesso della (volontà di) potenza e il sentimento di sicurezza che dà la conoscenza.

In un primo momento, tutto questo non sembra affatto in contrasto con la «nozione» dell'Eterno Ritorno: anzi, l'accezione della volontà di potenza come impulso primordiale confermerebbe ancora una volta la rivelazione del Circolo vizioso: se fu «*la vita a inventare questo pensiero per superare il suo ostacolo*» - se fu quella «potenza» a infondere nell'individuo questa «volontà» transcendendolo, se essa si rivelò come segno del Circolo vizioso - come moto incessante -, quella potenza insegnò altresì all'individuo *a volere il proprio annientamento* come individuo, quando gli insegnò a trascendersi (superarsi, oltrepassarsi) fino a rivolersi, a *rivolversi* solo in nome di quella *insaziabile* potenza.

L'Eterno Ritorno apparirebbe qui come una specie di contropartita della conoscenza, la quale, anche se aumenta con la potenza, ha pur sempre come sua più grande

preoccupazione la *conservazione* della specie.

Ora, l'*Eterno Ritorno* (come espressione del *divenire* senza scopo né senso) rende «impossibile» la conoscenza dei fini, mantenendola sempre a livello dei *mezzi*, i mezzi per conservarsi. Da ciò è determinato il principio di realtà, che per questo è sempre variabile. Ma non solo l'Eterno Ritorno non determina la realtà, bensì ne sospende il principio lasciandolo in qualche modo alla discrezione del grado più o meno sentito della potenza - o meglio della sua intensità.

L'Eterno Ritorno è *all'origine degli alti e bassi di intensità* da cui dipende l'intenzione. Dal momento che è concepito come *ritorno della potenza*, e cioè come un *susseguirsi di rotture di equilibrio* - allora è il caso di chiedersi se, nel pensiero di Nietzsche, il Ritorno non sia semplicemente una *metafora* della *volontà di potenza*.

## QUATTRO FRAMMENTI

Il primo frammento propone indubbiamente una delle più ampie proiezioni tentate da Nietzsche per integrare la propria esperienza del Ritorno in un sistema universale e storico. Le indicazioni schematiche del preambolo<sup>1</sup> definiscono la sua posizione su tutti i punti capitali nei quali vengono rovesciate le prospettive e i procedimenti tradizionali della filosofia e della scienza. Caratteristico, in questo senso, è il piano di restituire alla *sociologia* la sua nozione delle *formazioni di sovranità*. Così questo frammento deve servirci da orientamento per seguire Nietzsche nei suoi tentativi di elaborare la sua dottrina. E in special modo il pensiero che il massimo grado di *spiritualizzazione* corrisponderebbe al punto massimo dell'energia (Dio), e il punto più basso alla disorganizzazione.

Il secondo frammento si presenta come una variante del primo e riprende il termine *Dio* per farne una *espressione equivalente al massimo di energia* - e, sul piano storico, di un'epoca.

Il terzo e il quarto frammento stabiliscono una equivalenza tra il comportamento dell'*energia* e della volontà di potenza. Altri elementi puntualizzano l'intensità della tonalità dell'anima nell'esperienza del Ritorno. Ma, al tempo stesso, la coerenza della dottrina che Nietzsche intende elaborare è insidiata da nuove difficoltà che si presentano non appena torna al livello umano delle società - delle formazioni di sovranità -, quando cioè introduce una nozione di *volontà* di potenza quale la manifesta la vita organica in cui la volontà di uno scopo e di *un senso*, necessaria alle formazioni di sovranità, si trova in rapporto discordante con l'*assenza di scopo e di senso* che caratterizza il comportamento dell'energia quantitativa, e più particolarmente il «segno» stesso del Circolo vizioso come Eterno Ritorno. Infatti, se la volontà di potenza è all'origine di qualsiasi manifestazione dell'esistenza, e resta

alla base di qualsiasi aspirazione, non possiamo più parlare di scopo né di senso in sé perché una azione dovuta ad un rapporto di forze sopprime la nozione di *causa e di effetto*. «Esistono soltanto conseguenze di qualcosa di imprevedibile, e ciò che è calcolabile a posteriori non per questo è necessario. In questo caso, nessuno scopo è raggiunto mai, se non per un confluire di casi».

Questa concezione della volontà di potenza che *non cerca di mantenere il suo livello*, bensì *può soltanto aumentare o diminuire*, è l'analogo dell'*energia che non tollera equilibrio*. Qual è lo scopo e il senso di questa volontà? Essere sempre la più forte. Ma se aumenta, deve anche distruggere il suo ostacolo: se *eccede*, nei confronti del suo supporto, lo distruggerà, cioè il supporto non la potrà più reggere. Tale considerazione nasce dal rilievo che *la potenza non può conservarsi*. Questo punto, d'altronde, concorda con l'intensità vissuta nell'esperienza del Ritorno, la quale scaraventa fuori di sé stesso il supporto che l'esperimenta. Ma il paradosso della volontà di potenza che dipenderebbe dal moto circolare dell'energia salta agli occhi quando Nietzsche crede di ritrovarla nella vita organica, e precisamente a livello delle società umane.

«*Innovazioni di principio*:

«Invece dei “valori umani”, ogni genere di valore naturale.  
*Naturalizzazione della Morale*.

«Invece della “sociologia”, una dottrina delle *formazioni di sovranità*.

«Invece della “società”, la *costituzione della Cultura* come mio interesse privilegiato (vale a dire come totalità in relazione alle sue parti).

«Invece della “teoria della conoscenza”, una *dottrina delle prospettive degli affetti*, del loro *ordine superiore*, della loro “*spiritualità*”.

«Invece della “metafisica” e della religione, la *dottrina dell'Eterno Ritorno* (questa come mezzo di addestramento e di selezione)».

«“Dio” come momento culminante: l'esistenza, una eterna

divinizzazione e dedivinizzazione. Ma *non come punto culminante del valore*, bensì punto culminante della potenza.

«Assoluta *esclusione* del *meccanismo* e della *materia*: ambedue nient'altro che forme di espressione dei gradi inferiori, la più despiritualizzata forma dell'affetto (della "volontà di potenza").

«La *regressione* dal *punto culminante del divenire* (dalla suprema spiritualizzazione della potenza, al fondo più servile [*sklavenhaftesten Grunde*]) va rappresentata come *conseguenza* di questa suprema energia, la quale, *volgendosi contro se stessa*, quando non ha più niente da organizzare, spende la sua forza per disorganizzare...

«a) La vittoria sempre più grande riportata sulle società e l'assoggettamento di queste a una piccola, ma forte minoranza;

«b) la vittoria sempre più grande riportata sui privilegiati e sui più forti, e di conseguenza l'ascesa e l'avvento della democrazia, infine l'*anarchia* degli elementi.

«La *forza eccedente* nella spiritualità, che si prefigge da sé nuovi scopi : ma *non* esclusivamente in senso imperativo e direzionale nei confronti del mondo inferiore o in relazione alla conservazione dell'organismo, dell'"individuo".

«Noi siamo *di più* dell'individuo: siamo anche tutta la catena, con i doveri di tutto l'avvenire della catena».

«L'unica possibilità di mantenere un senso al concetto di "Dio" sarebbe: non Dio come forza agente, ma Dio come statomassimo, come *epoca*, un punto nell'evoluzione della *volontà di potenza*: muovendo dal quale si spiegherebbe l'evoluzione ulteriore come quel la interiore, il "*fino-a-lui*".

«Dal punto di vista meccanicista, l'energia del divenire totale rimane *costante*: dal punto di vista economico, essa si innalza *fino a un punto culminante* donde *ridiscende in un eterno moto circolare*. Questa *volontà di potenza* si esprime nella *interpretazione*, nella forma del *consumo o dispendio dell'energia* - metamorfosi dell'energia in vita e della "vita in potenza suprema" - questo sembra essere lo scopo a ciò conforme. Il medesimo quanto di energia ha significati diversi a seconda dei diversi gradi dell'evoluzione.

«Nella vita il crescere dipende dall'economia che calcola



continuamente in maniera sempre più parsimoniosa e giunge a realizzare sempre di più con sempre minore dispendio di forza... Come ideale del principio della minima spesa...

«Che il mondo *non aspiri* a uno *stato duraturo* è *l'unica cosa dimostrata*. Di conseguenza bisogna intendere il suo punto culminante non come uno stato di equilibrio.

«L'*assoluta necessità del medesimo avvenimento* nel processo universale come in tutti gli altri non è per l'eternità un determinismo retto dall'avvenimento, ma semplicemente l'espressione del fatto che *l'impossibile non è possibile*; una forza determinata non può essere altro che questa forza determinata: non può esser spesa in senso opposto alla resistenza di un quanto di energia se non in relazione alla sua forza, “avvenimento” e “avvenimento necessario”, pura “tautologia”».

«*Critica del meccanicismo.*

«Mettiamo da parte qui i due concetti popolari di necessità e di “leggi”: il primo pone una falsa coazione, il secondo instaura una falsa libertà nel mondo. Le “cose” non si comportano regolarmente, non seguono una regola: non vi sono “cose” (sono una finzione), né esiste la coazione di una necessità. Qui non vi è obbedienza, poiché il fatto che *qualche cosa sia com'è*, forte o debole, non è conseguenza di una obbedienza o di una regola o di una coazione...

«Il grado di resistenza e il grado di supremazia, ecco quel che conta in qualsiasi avvenimento: se, con i nostri calcoli, riusciamo a ridurlo in formule e leggi, tanto meglio per noi! Ma non avremo certo introdotto una “moralità” nel mondo solo perché ce lo siamo figurato obbediente.

«Non esiste nessuna legge: *ogni potenza porta con sé in ogni momento la sua conseguenza estrema*. E appunto sul fatto che questa è l'unica modalità del potere si fonda la calcolabilità.

«*Un quanto di potenza viene definito dall'azione che esercita e da quella a cui resiste. L'adiaforia* manca: ma sarebbe concepibile in sé. In quanto è essenzialmente *volontà di fare violenza e di difendersi da qualsiasi violenza. Non già conservazione di sé: ogni atomo agisce in tutto l'essere* - e non concepire *tale irradiarsi di volontà di potenza* è come

sopprimerlo. Perciò io lo chiamo quanto di “volontà di potenza”: in questo modo si esprime quel carattere da cui non si può prescindere nella concezione dell’ordine meccanicista senza sopprimerlo nel medesimo istante.

«Una traduzione di questo *mondo di azione* in un mondo visibile (un mondo per l’occhio) è il concetto di “movimento”. È qui sempre sottinteso il fatto che qualcosa viene *mosso* - la finzione di un piccolo conglomerato atomico, o anche l’astrazione di questo, poiché l’atomo dinamico è sempre concepito come cosa che agisce - rappresentazione che dimostra che non abbiamo perduto l’abitudine che ci hanno dato i sensi e il linguaggio. Soggetto, oggetto: un autore per fare, farlo e ciò che viene fatto, concepiti separatamente; non dimentichiamo che questo è pura semiotica, niente di reale. La meccanica come dottrina del *movimento* è già una *traduzione nel linguaggio* dei sensi dell’uomo.

«Noi abbiamo bisogno di “unità” per poter calcolare: ma non è una ragione per ammettere che esistano tali unità. Abbiamo preso il nostro concetto di unità da quello dell’“io” - il nostro più antico articolo di fede. Se non ci considerassimo noi stessi delle unità, non avremmo mai formato il concetto di “cosa”. Eccoci ormai ampiamente convinti, abbastanza in ritardo, che il nostro modo di concepire l’“io” non garantisce affatto una unità reale. Così, per mantenere teoricamente il mondo meccanicista, dobbiamo sempre operare con due finzioni: il concetto di movimento (preso dal linguaggio sensibile) e il concetto di atomo (= unità che procede dalla nostra “esperienza” psichica): - essa presuppone un *pregiudizio sensibile* e un *pregiudizio psicologico* ».

«Il fatto che uno stato di equilibrio non venga mai raggiunto dimostra che è impossibile. Ma in uno spazio indeterminato dovrebbe essere ancora possibile, e anche in uno spazio sferico. La *struttura dello spazio* deve essere *all’origine del moto* eterno e, anche, di ogni “imperfezione”. La “forza” e il “riposo”, il “rimanere uguale a se stesso” si contraddicono. La misura della forza (come grandezza) come forma, la sua essenza fluttuante.

«Scartare l’“intemporalità”. In un determinato momento della forza si crea la condizione assoluta di una nuova distribuzione delle proprie forze. Essa non può immobilizzarsi. Una modificazione è inerente all’essenza, e dunque anche la

temporalità: e con ciò, ancora una volta, viene posta concettualmente la necessità della modificazione».

In questi passi sull'energia in rapporto alla struttura del mondo, non vi è alcun termine che non possa essere istantaneamente applicato allo stato psichico, ovvero al mondo pulsionale. Come non ve ne è alcuno che non possa definire lo stato psichico nel suo rapporto con l'avvenimento «esteriore». In un determinato momento della forza accumulata dalle emozioni si crea anche la *condizione assoluta di una nuova distribuzione*: dunque *rottura dell'equilibrio*. Nietzsche concepisce una economia universale che agisce anche nei suoi umori.

## «VOLONTÀ DI POTENZA E CASUALISMO

«Verificata psicologicamente, la nozione di “causa” è il nostro sentimento di potenza del cosiddetto volere - la nostra nozione di “effetto”, la superstizione che porta a credere che il sentimento di potenza sia la potenza stessa, la quale muove...

«Uno stato relativo a un avvenimento, e che è già effetto di un avvenimento, è proiettato come “ragione sufficiente” di tale stato - il rapporto di tensione del nostro sentimento di potenza (il piacere come sentimento di potenza) della resistenza vinta - sono forse illusioni?

«Riportiamo la nozione di “causa” nell'unica sfera in cui l'abbiamo presa e vedremo che non è concepibile nessuna *modificazione* dove non ci sia volontà di potenza. Non possiamo determinare una modificazione, se non si produce uno *sconfinare* di una *potenza su di un'altra*.

«La meccanica ci mostra solo delle conseguenze, e in immagine (movimento è una metafora). La gravitazione stessa non ha nessuna causa, poiché è essa stessa il motivo delle conseguenze.

«La volontà di *accumulare forza* è specifica del fenomeno della vita, la nutrizione, la generazione, l'ereditarietà - per la società, lo Stato, i costumi, le consuetudini, l'autorità. Questa volontà non deve essere ritenuta una causa anche nella

chimica? - e nell'ordine cosmico?

«Non solo la costanza dell'energia, ma anche l'economia massima del consumo, cosicché il *voler-essere-più-forte tipico di qualsiasi centro di forze* è quanto costituisce l'unica realtà - *non già* conservazione di sé, ma voler appropriarsi, diventare padrone di qualcosa, diventare di più, diventare più forte.

«Il fatto che la scienza è possibile, è sufficiente a provarci un *principio di causalità*? - "Dalle stesse cause gli stessi effetti" - "una legge permanente delle cose" - "un ordine invariabile"? È necessaria una cosa per il solo fatto che è calcolabile?

«Se qualcosa si verifica in un certo modo e non in un altro, non per questo ci dev'essere un "principio", una "legge", un "ordine", ma l'azione di *quanti* di energia la cui essenza consiste nell'esercitare un potere su tutti gli altri *quanti* di energia.

«Possiamo supporre un'aspirazione alla potenza che non si accompagna a una sensazione di piacere o di dispiacere, cioè a un sentimento di aumento o di diminuzione della potenza? È il meccanicismo soltanto una semiotica applicabile a un mondo di fatti interni in cui si scontrano e si sopraffanno dei *quanti* di volontà? Tutte le supposizioni a priori del meccanicismo, materia, atomo, pesantezza, pressione e urto, non sono "fatti in sé", bensì interpretazioni attraverso *finzioni psichiche*. La vita - come forma a noi più nota dell'essere - è specificamente una volontà di accumulare energia: qui trovano la loro leva tutti i processi della vita: nulla vuole conservarsi, tutto deve essere qui totalizzato e accumulato.

«La vita come caso particolare (ipotesi basata sul carattere generale dell'esistenza) aspira a un sentimento massimo di potenza, è essenzialmente una aspirazione a un di più di potenza: aspirare significa solo aspirare alla potenza: questa volontà è quanto vi è di più nascosto e di più interiore. (Il meccanicismo, pura semiotica delle conseguenze)».

---

1 «Preambolo» — secondo la lezione di Schlechta. Invece, nella lezione recentemente stabilita da Colli e Montinari, i cinque paragrafi formano un frammento a parte, figurante nella stessa serie di quello che comincia con : «Dio » come momento culminante.

Indubbiamente *l'intensità della tonalità dell'anima* e il *comportamento dell'energia* potevano essere riferiti l'uno all'altro: flusso e afflusso della potenza si significavano nel Circolo vizioso *senza scopo né senso*: né l'energia né l'intensità cercano *una durata*; aumento, diminuzione, alto e basso.

Ben diverso è il comportamento degli organismi: perché se anche qui la potenza si accresce, la gioia di una realizzazione vi pone fine, *scopo* e insieme *sensò* realizzati come *durata di un insieme*. E benché la scienza parli di una convertibilità dell'energia, di una coesistenza di forze di diverso ordine nel mondo organico, è chiaro che Nietzsche trova in quest'ultimo non solo un'immagine della potenza, ma anche del *volere* la potenza, che obbedisce a uno *scopo* e a un *sensò* che l'energia in sé non ha. E anche se il «volere» non fosse che una reazione pulsionale a una eccitazione, o lo scaricarsi di una forza accumulata dall'organismo, tuttavia la rappresentazione di questa eccitazione o del liberarsi della forza a livello dell'organismo verrebbe interpretata come *sensò* e *scopo*.

L'energia senza *sensò* né *scopo* riconfermava Nietzsche in quello che aveva sempre cercato dopo l'esperienza del *Ritorno di tutte le cose*: ricondurre *l'intenzione all' intensità*.

Ora, la potenza si vuole sempre maggiore, e l'imperativo del Ritorno ordina di rivolgere la vita secondo l'intensità; cosicché Nietzsche, studiando la teoria dell'energia unitamente a quella della biologia, ambedue relative alla *crescita e al deperimento degli organismi*, le applicava alla vita delle società e degli individui (quelle decomponentesi a vantaggio di questi). Da ciò la sua tendenza a ricercare in tali fenomeni ciò che voleva scorgervi, e cioè una sorta di dimostrazione contraddittoria della sua dottrina: se la stessa potenza era *senza sensò né scopo* come energia, e tuttavia, nella vita degli organismi, al livello storico delle società umane, si ritrovava come *volontà* (di potenza) tesa a raggiungere *uno scopo*, quello di conservarsi obbedendo *al sensò* che gli

organismi si attribuivano, questa *volontà* doveva avere come *unico oggetto la potenza*, energia priva di qualsiasi senso e scopo. *L'energia non sopporta nessun equilibrio* perché il movimento del Circolo che la designa glielo impedisce; la vita organica cerca questo equilibrio e impiega molto tempo a trovarlo; e infine l'individuo che procede dall'impazienza dell'una e dalla sicurezza dell'altra finisce con il trovarsi a disagio. Proprio per questo Nietzsche si risolvette a inscrivere nel Circolo vizioso uno scopo e un senso, senza però ammettere esplicitamente che il *Circolo* stesso avrebbe dovuto essere tale *senso* e *scopo*.

«La forza in eccedenza nella spiritualità che si propone nuovi scopi...».

*Assegnare uno scopo alla potenza*, dunque estrarne un senso, per poter superare l'assurdo moto dell'Eterno Ritorno, affinché questa assurdità non serva di pretesto alla forza per *disorganizzare* (nichilismo).

Quando la *volontà* di potenza si prefigge uno scopo, quando sente la necessità di un *senso*, quando il *nostro avvenire* ci riserva *nuovi doveri*, il *pensiero dei pensieri* (l'Eterno Ritorno) cambia natura: l'antropomorfismo combattuto da Nietzsche e criticato anche nelle teorie apparentemente più obiettive della scienza viene ora rivalutato, diventa un complice, non già per salvaguardare il sentimento dell'umano, bensì per «superarlo», in realtà per disumanizzare il pensiero.

Il punto culminante dell'energia universale - «Dio» come *epoca* - che è anche il punto culminante della «spiritualizzazione» della potenza - *coincide forse con l'alta tonalità dell'anima*, con l'intensità tonale dell'estasi di Sils-Maria?

*Sembra piuttosto il contrario*: nel momento in cui il disperdersi dell'energia universale si ripercuotesse nella sfera morale dell'umano in quanto «despiritualizzazione», perciò, a livello intellettuale e sociale, con il nichilismo - e quindi con la distruzione, «perché non vi è più *nulla da organizzare* » -, ecco che essa si risveglia, in un individuo isolato, come ultima *risonanza dal punto culminante al punto più basso*. Ma *punto culminante e putito più basso* non sono che una interpretazione

retrospettiva che spiega la confusione *voluta* fra un'economia universale di forze in sé, *senza intenzione*, e uno stato d'animo che risente della *loro insignificanza*: e a seconda che l'anima *significhi* tale risonanza, l'avverte come una vertigine davanti a un abisso - o angoscia provocata dall'imminenza del Caos (ma *abisso* o *Caos* sono soltanto termini che designano l'inconsistenza in rapporto alle forme definite, o comunque a un fondamento solido, quindi alla *Consistenza*).

Se vi è *despiritualizzazione* nel moto discendente, cioè regressivo fino al punto più basso - *il più basso* in cui il «meccanicismo» *ricompare* - questo potrebbe spiegarsi con il fatto che nell'alta tonalità dell'anima precipitata *fuori di sé* dalla violenza della sua intensità, questa, designandosi da sé nel tracciare il segno del Circolo del Ritorno, si ristabilisce, al *polo opposto* di ogni spiritualizzazione, come *energia pura* priva di qualsiasi scopo, di qualsiasi senso, poiché è essa stessa il proprio senso, il proprio scopo, e non ne ha alcun altro fuori di sé perché l'anima è precipitata fuori di se stessa, fuori della sua identità.

Ora, se una *fluttuazione d'intensità* si manifesta soltanto per la traccia che lascia, cioè per il *senso* di un segno - quello del *Circolo* è al tempo stesso la traccia (nello spirito), il senso e l'intensità stessa. In esso (*Circulus vitiosus Deus*), tutto Testa confuso nel movimento stesso che di volta in volta rianima e abbandona a se stessa, vuota, la sua traccia.

Però in questo modo la *traccia* viene avvertita come carica dell'intensità che esprime il *Circolo* soltanto nell'istante *privilegiato* di un caso isolato, e proprio a quel grado di tonalità in cui il segno dell'io è per l'appunto *vuoto di intensità*, e tutti i significati che muovono dall'io sono svuotati - cioè nel *punto più basso*.

Perché adesso *l'intensità* possa essere intesa come *energia*, limitata nello spazio, come *potenza quantitativa*, che da una parte culmina in un punto dove giunge a manifestarsi, dall'altra ricade in basso, fino a un punto dove non è altro che insignificanza - (despiritualizzazione-disorganizzazione) - possiamo forse affermare ancora che la quantità di energia non è più capace di convertirsi in qualità - quando invece essa è *qualità di per se stessa* - e secondo Nietzsche è «*volontà*» di *fare violenza e di resistere a ogni violenza*? A questo grado di de-

divinizzazione, come fa l'esistenza a *ri-divinizzarsi*? Non diventerà divina *all'istante*, tutto a un tratto? Ha poi mai cessato di esserlo? Una perfetta coincidenza del punto più basso con il punto culminante?

Nel frammento *Innovazioni di principio*, le considerazioni di Nietzsche segnavano il trasformarsi della suprema spiritualizzazione della potenza nella sua estrema *schiavitù*. Perché «*schiavitù*»? È proprio qui che la potenza a livello delle società e *del loro disfarsi a opera degli individui* che le formano diventerà, in *senso* storico, volontà o assenza di volontà di potenza: e la *volontà di potenza*, seguendo i *criteri* di formazione delle società e *del loro disfarsi a opera degli individui* che le formano, diventa l'interprete dell'Eterno Ritorno: il *Circolo vizioso*, argomento di dominio, rende istoriale l'energia per introdurre nella storia l'assurdo automatismo: ora il trionfo di pochi privilegiati sulle società rese schiave, ora il trionfo dei moltissimi diseredati sui privilegiati. Le ultime righe alludono alla sostanza della rivelazione dell'Eterno Ritorno: «*Noi siamo più dell'individuo, siamo tutta la catena, con i doveri di tutto l'avvenire della catena*».

Tornerebbe così a iscriversi, in questa visione del moto ascendente e discendente, il postulato tratto dall'esperienza del Ritorno: *percorrere tutta la serie delle individualità implicite nel Circolo*. Ma con una notevole differenza: la *fortuità* individuale, che verrà da Nietzsche ripresa più tardi, cede alla nuova preoccupazione: i *doveri di tutto l'avvenire della catena* - dunque l'*assegnazione* di uno scopo.

Ma se una potenza non può non volere continua-mente *più potenza* - che cosa la spingerà e come dovrà volere la sua *continua crescita se non assegnandosi uno scopo*? Se lo trasgredisce, subito ne ha bisogno di un altro fino a che *siano stati raggiunti tutti gli scopi convenienti*. Ma allora, dichiara Nietzsche, esisterebbe l'equilibrio e così uno *stato finale di inerzia*. Il fatto che nessun equilibrio sia mai in grado di mantenersi prova che nessuno scopo raggiunto può mai rappresentare l'assorbimento totale della massa di energia: la *sproporzione dello scopo e del mezzo per raggiungerlo* fa sì che vi sia una costante *rottura* di equilibrio. L'energia supera sempre lo scopo.

Se l'*energia supera sempre lo scopo*, la ragione è che tale



scopo non è altro che la *stessa energia* e che, a un livello massimo di potenza accumulata, questa può solo *pendere* dalla parte *opposta* a quella *indicata* dal livello massimo. Se l'energia supera lo scopo raggiunto, ciò avviene non solo perché l'energia è scopo a se stessa, ma perché i mezzi prevalgono sul fine - il che sarà di grande importanza nelle successive elaborazioni nietzscheane; i mezzi usati prevalgono anche sul *sensu* dato dalla coscienza allo scopo perseguito, dato che l'*incoscienza* dello scopo prevale su quello fissato coscientemente. Perciò la *coscienza dei mezzi* prevale sulla coscienza di un fine, *soltanto i mezzi sono coscienti: il frammento di coscienza non è che un mezzo di più nello sviluppo dell'estensione della vita.*

Ma se l'energia supera uno stato massimo di potenza, che sarebbe anche il suo supremo stato di spiritualizzazione - «Dio» - ciò avviene perché la *designazione* stessa non può convenire a una potenza il cui attributo è di manifestarsi come *insignificanza*. Perciò il *circulus vitiosus* è un dio la cui essenza è di sempre fuggirsi per tornare sempre a raggiungersi. E un grado di spiritualizzazione non può trattenerlo dal precipitarsi nello stato ultimo della forza puramente quantitativa - sottraendosi così a qualsiasi duraturo significato.

Per quanto grande sia la sua totalità, l'*energia* resta costantemente uguale a *se stessa*: i mezzi sono le sue *combinazioni in numero limitato*, e i suoi fini apparenti non sono che *variazioni* del suo *fine proprio*, che è quello di mantenere sempre la medesima *quantità* di energia. Una volta esaurite tutte le combinazioni, deve riprodurle di nuovo, necessariamente, e la necessità è inscritta nella sua essenza. Ora, la ripetizione è eterna, quindi senza principio né fine; tuttavia, tra questa struttura dell'universo come definizione dell'esistenza e quella di una economia, tra queste ultime e le leggi biologiche della crescita e del deperimento vi sono più profonde differenze che tra queste leggi biologiche e gli sviluppi storici delle società - mentre nella formazione degli individui nelle società, dunque fra gli *impulsi gregari* e i *casi particolari* sussisterebbe una più netta analogia e una maggiore affinità con la concezione prima accennata del comportamento dell'energia.

La concezione ciclica della storia non è affatto originale in

Nietzsche, e le sue speculazioni meccaniciste sui *quanti* non aggiungono niente alla sua esperienza del *Ritorno*. Però c'è almeno un principio risultante dalle sue considerazioni, secondo il quale l'assurdità del Circolo vizioso coincide con il comportamento della potenza, benché la volontà ne sia l'interprete significante: *potenza è insignificanza*; e ciò che in sé è insignificante proprio per questo esercita la violenza più grande: meno violenza c'è, più c'è *interpretazione* e più c'è significato. E infatti, se il *momento culminante* della «spiritualizzazione» è «Dio» (come risultava dallo schema precedente) e quindi il massimo significato, già da quel momento il significato è uno *stato di equilibrio* che *deve essere rotto*: sicché soltanto *all'ultimo grado* - *proprio dove* l'energia *disorganizza* quel che aveva creato - si *ritrova*, in assenza di qualsiasi possibile significato, la *violenza maggiore*.

Ma se vi è *insignificanza nella potenza* ininterpretabile, cosa si intende per *volontà* di potenza che interpreta, che significa? Altro equivoco: la volontà di potenza è solo impulso, e ogni impulso, per prodursi, presuppone un senso, uno scopo: uno stato di soddisfazione da raggiungere, di insoddisfazione da evitare, dunque un paragone di stati vissuti, interpretabili.

Nietzsche si riferisce così a una descrizione di forze che escludono qualsiasi senso e scopo, ma ricercano, d'altro canto, pur nel loro comportamento «assurdo» uno *scopo* nella creazione organica delle società: se infatti così si attua l'esercizio della potenza, allora le *formazioni sovrane* non avranno altro proponimento che quello di *mascherare l'assenza di scopo e di senso* della loro sovranità con lo scopo *organico* della loro creazione.

«L'apparente conformità a uno scopo è *semplice-inerite conseguente alla volontà di potenza che si sviluppa in ogni avvenimento*; - il diventare-più-forte dà origine a organizzazioni abbastanza simili a un progetto di finalità: - gli scopi apparenti non sono intenzionali, ma se viene raggiunta la supremazia su una potenza minima e se quest'ultima opera come e in funzione di quella maggiore, deve esserci un ordine gerarchico dell'organizzazione che suggerisce l'apparenza di un ordine

dove ci siano mezzi e scopi».

In questo secondo schema Nietzsche afferma: il *medesimo quanto di energia assume significati diversi a seconda dei diversi gradi dell'evoluzione*. Si può obiettare che non si tratta dello stesso genere di energia in questi diversi gradi! Forse specificamente diverse *coesistono*, ciascuna con il proprio ritmo, e la loro azione combinata produce ciò che viene chiamato *vita organica*. Quindi, presupporre la stessa energia all'*origine* di questa interazione equivaleva a rifarsi a una teologia - quella del *Dio circolo vizioso* -, cioè esattamente all'*emozione* di Nietzsche. Era stata infatti questa emozione a iniziarlo a una dimensione, momentaneamente dimenticata, che era la sola assolutamente *autentica* senza bisogno di verifiche. Ma proprio questa autenticità *costringeva* Nietzsche a perdersi in teorie, destinate invariabilmente a essere rivedute e superate, mentre egli si contraddiceva a forza di voler essere convincente.

Come farà Nietzsche ad applicare il pensiero fondamentale tratto dalla teoria dell'energia quantitativa, cioè l'*insignificanza* della potenza - della potenza *ininterpretabile* riguardo all'intenzione -, a ciò che egli chiama gli *Herrschaftsgebilde*, le formazioni di sovranità? L'*insignificanza* della potenza, la *violenza* che essa *esercita* con la sua *assurdità*, poteva trovare un riferimento in tali formazioni soltanto nello scopo *inconfessato* e quindi *inconscio* da esse perseguito - mentre significati e scopi pretestuosi presiedevano al loro formarsi. E, all'inverso, nemmeno le *formazioni di sovranità* potevano pretendere di esercitare *l'assurdo come violenza*, se non si assegnavano un senso - un senso che doveva includere la schiavitù, le forze assoggettate - e questo senso non poteva certo essere quello della *pura assurdità*.

Se a questo punto esse hanno bisogno di un nuovo scopo per ristabilirsi, non si dovrà credere che basti *dir loro che la potenza non ha altro scopo che quello di accrescersi* perché esse si riformino coscientemente in base a questo principio: infatti queste formazioni sono *diventate* per l'appunto *potenti* soltanto perché si erano date *un senso* - e se questo corrispondeva a uno stato di potenza, anche la potenza dal canto suo lo richiedeva per mantenersi.

Il discorso di Nietzsche diventa più chiaro quando afferma che le *formazioni di sovranità* devono prendere coscienza della legge di rottura *dell'equilibrio*, quella legge che adesso Nietzsche si sforza di enunciare, al fine di prescriverla quale condizione *sine qua non* della loro azione. Ogni *formazione sovrana* potrà così *prevedere* il momento voluto della propria disintegrazione: riinventare un significato nuovo a seconda di un nuovo scopo da seguire, e dunque ricreare nuovi organi, ammettendo in questo modo che, poiché l'*insignificanza* è la *violenza suprema*, quest'ultima può essere esercitata solamente in nome di un *valore* (un senso) che faccia apparire la *vita* assurda come *ricchezza suprema*, e converta così l'assurdità in spiritualità.

Nessuna *formazione di sovranità* potrà mai cristallizzarsi con questa presa di coscienza, perché non appena gli individui che la compongono ne diventano coscienti *immediatamente la distruggono*. Nietzsche stesso critica qui la sua discriminazione tra ciò che è *gregario* (conservazione della specie) e ciò che è *singolare* nell'individuo. La *sovranità* partecipa a tutto quanto esclude la singolarità nella gregarietà e a quanto esclude quest'ultima nell'individuo. L'esiguo numero dei *privilegiati* costituisce un gruppo di singolarità che esprime la svalorizzazione del gregario. Gli *sfavoriti* (i mediocri) a livello della gregarietà non sopportano i privilegiati se non in quanto il gruppo singolare da essi costituito è la ragione stessa della loro gregarietà. Ora, è proprio questo gruppo singolare a esercitare la violenza con il suo comportamento che afferma l'*assurdità* dell'esistenza. In altre parole: l'energia insignificante non può proporsi come scopo. Ecco come nasce la schiavitù in senso opposto: i *casi singolari* vengono eliminati a vantaggio della gregarietà dei mediocri, degli sfavoriti, i quali, a loro volta, esercitano la violenza in nome del *significato specifico* della specie.

**IL CIRCOLO VIZIOSO COME DOTTRINA SELETTIVA**  
**VERSIONE POLITICA DELL'ETERNO RITORNO**  
**IL COMLOTTO DEL CIRCOLO VIZIOSO**

## CHE COSA SIGNIFICANO I PROGETTI DI «ADDESTRAMENTO E SELEZIONE» NELLA PATOLOGIA DI NIETZSCHE

«Quando operiamo in modo pratico,» scrive Nietzsche «dobbiamo seguire i pregiudizi dei nostri sentimenti». È quanto fa egli stesso nell'intento di proporre un senso e uno scopo nuovi.

Ora sembra lottare contro il delirio imminente, *lottare anche per raggiungere un equilibrio tra questa minaccia e il «principio di realtà»*. Non è affatto spinto dalla preoccupazione per il destino della specie umana, né dall'incubo delle sofferenze, della miseria degli uomini, bensì dalla necessità di agire all'esterno, di *assimilare a sé le coscienze per sfuggire alla distruzione della sua*. Di qui i suoi sforzi reiterati volti ad ampliare i temi annunciati nei suoi progetti e nei suoi piani - quali si alternano tra due, tre o quattro definizioni di principio («*Filosofia dell'avvenire*» o «*Innocenza del divenire*» o «*Eterno Ritorno*» o «*Volontà di potenza*»).

Egli vuole sottrarsi non già all'idea del suicidio che l'ha sfiorato più di una volta durante i suoi affanni personali, bensì alla lotta incessante della propria metamorfosi, sfuggire a questa lotta come si rifugge dall'*esperienza* più affascinante, quella della metamorfosi, procrastinarla come una dimostrazione, come un esperimento definitivo al quale assistere e sopravvivere *lucido* - procrastinarlo perché non è ancora il momento, o il momento è già passato... Ma questa esperienza avanzava già sordamente, a sua insaputa, per quanto egli ne differisse la scadenza. Se fosse riuscito invece a sferrare una *azione diretta*, o almeno a idearla, a studiarne i *mezzi*, ad anticiparli - allora forse questa esperienza deliberata si sarebbe riassorbita in quella che, d'altronde, egli chiamava *opera capitale*. Ma Nietzsche si limita a mettere in fila titoli, suddivisioni, a compilare indici, e soltanto qua e là inserisce qualche breve commento. Continua invece la sua produzione

aforistica, da *Umano troppo umano*, la *Gaia scienza*, *Al di là del bene e del male*, la *Genealogia della morale*, fino agli opuscoli che formeranno le sue ultime espressioni. Lo *Zarathustra*, che verrà composto fra il 1883 e il 1885, rappresenterebbe appunto l'ostacolo allo sviluppo concettuale nel senso che le sue immagini, le sue parabole, le sue ambiguità, esprimono esclusivamente l'esperienza dell'Eterno Ritorno. Ma il fatto che Nietzsche non abbia insistito su questa forma dimostra che nemmeno essa era capace di liquidare completamente i suoi conflitti.

« *La natura non ha nessuno scopo e realizza qualcosa. Noi abbiamo uno "scopo" e otteniamo qualcosa di diverso da questo scopo* ».

I nostri impulsi oscuri, noi li *interpretiamo* come un volere secondo il linguaggio istituzionale, il quale presuppone una *causa che eserciti il suo effetto*. Gioco di forze, rapporti di forze, interpretate erroneamente.

Come sarà mai possibile la lucidità? L'unica che possa essere concepita è quella di ammettere il nostro stato di schiavitù. Ma anche solo mantenersi a livello di *tale lucidità* richiede uno sforzo costante che *ci rende liberi di fronte a noi stessi come di fronte alla natura*. Ciò vuol dire: noi conosciamo il nostro meccanismo; bisogna smontarlo; poiché questo vuol dire poter disporre delle sue parti per ricostruirlo: quindi guidare la «natura» verso il nostro «scopo». Ma ogni volta che si ragiona così, si maschera di nuovo l'impulso che ci guida: certo, si ottiene qualcosa che si *interpreterà* come *voluto*, ma sarà stata la «natura», senza volere nulla, a realizzarsi per altri «fini».

« *Se in tutta la storia del destino umano non esiste scopo alcuno*, allora bisogna dargliene uno: ammesso infatti che uno scopo ci sia *necessario*, e che d'altra parte ci sia diventata trasparente l'illusione di una fine imminente. Ora lo scopo ci è necessario perché ci è necessaria una volontà - la nostra spina dorsale. *Volontà come compensazione della fede*, della rappresentazione di una volontà divina, che si prefigge qualcosa a nostro favore...».

Ma d'altra parte, cosa si conclude dando un senso e uno scopo all'esistenza? Assolutamente niente, per quanto se ne inventi l'esistenza, *da sola* (riguardo al destino umano) attraverso gli individui e le società.

Nietzsche considera le due prospettive tra le quali egli stesso è diviso quando tenta di fonderle in una decisione



coerente:

da una parte: l'Eterno Ritorno come modo di «autospiegazione» dell'universo;

dall'altra : il nichilismo in cui sfocia la storia esige una «trasvalutazione dei valori», la quale stabilirà i criteri di una nuova «selezione» della specie.

Da ciò discende un susseguirsi di alternative: Ammesso che la legge dell'Eterno Ritorno sia la *modalità* dell'esistenza, e che la potenza ne sia l'*essenza*, bisogna credere che tale legge compia la *selezione* degli esseri senza *alcun* intervento del volere, a parte il fatto che il volere stesso deriva da essa.

Ma come può questa legge avvalorare le osservazioni di Nietzsche che concludono per una «selezione naturale» (anti-darwinista) favorevole *ai deboli*, non ai forti? *Pensare* con pienezza il Ritorno è ammettere un *alternarsi* dell'energia e dell'esaurimento.

#### *Prima alternativa:*

o il Ritorno compie da solo la *selezione*, indipendentemente da ogni intervento conscio o inconscio oppure il *Ritorno si rivela a Nietzsche* perché *intervenga* una *selezione cosciente e volontaria*. Ora, stando a questo principio, il Ritorno si è rivelato infinite volte.

#### *Quindi, seconda alternativa:*

se il Ritorno si è rivelato infinite volte, può anche darsi che una selezione consapevole e volontaria già infinite volte si sia effettuata! Ma non importa! Poiché adesso *si è rivelata di nuovo quando nessuno ci pensava più, fino al momento fortuitamente vissuto da Nietzsche a Sils-Maria*, il problema si pone di nuovo urgentemente:

#### *Terza alternativa:*

o la selezione dipende dalla *divulgazione* dell'Eterno Ritorno (come segno del Circolo vizioso: mettere alla prova l'umanità; risultato: una nuova specie, o meglio: un raggiunto livello superiore a partire dal quale ogni orientamento, ogni decisione, ogni comportamento subirebbero dei mutamenti. Necessità di una *dimostrazione scientifica* dell'Eterno Ritorno);

oppure la selezione si compirà a partire dal *segreto* (il *Circolo vizioso*): vale a dire che sarà intrapresa *in nome del segreto* dagli sperimentatori (i Signori della Terra). Una dottrina di selezione puramente sperimentale verrà applicata come filosofia «politica».

In quest'ultimo caso, il segreto del Circolo vizioso può benissimo passare per un simulacro *inventato* secondo un *fantasma* di Nietzsche.

## «INTORNO ALLA GENESI DEL NICHILISMO

«Troppo tardi viene il coraggio di ciò che *si sa per certo*. Che fino a oggi sono stato profondamente nichilista, solo da poco l'ho confessato a me stesso; l'energia, il radicalismo dai quali ero spronato in quanto nichilista mi ingannavano sul fatto fondamentale. *Quando si procede verso uno scopo, sembra inconcepibile che il nostro articolo di fede possa essere l'"assenza di scopo in sé"* ».

In alcuni abbozzi della *Trasvalutazione dei valori*, il filosofo dell'avvenire - prefigurato dallo stesso Nietzsche - appare ora come «sperimentatore», ora come «impostore».

Altri abbozzi, riguardanti *l'addestramento e la selezione*, parlano del rapporto fra *padroni* e *schiafi*, stabilendo una distinzione tra tale rapporto quale si manifestava nelle gerarchie (tradizionali) del passato, e quello che esiste nell'assetto vigente (Europa liberale e democratica); o infine all'interno della nostra organizzazione, che appare instabile in confronto con quelle *formazioni di sovranità* che sono oggetto dei vaticini nietzscheani. Ma l'ordine gerarchico di un tempo (Stato schiavista ellenico-romano, feudalità-aristocrazia) con le sue diverse fisionomie serve da punto di partenza alle speculazioni del filosofo, le quali condurranno ai moderni progetti sperimentali («addestramento e selezione»).

In alcuni di questi abbozzi, il filosofo sperimentatore e il «futuro Padrone» sono rigorosamente separati, in altri invece sono confusi. Innanzitutto non sarebbero i Padroni a effettuare l'«addestramento e la selezione», bensì gli scienziati e i filosofi, i quali, in una condizione di schiavitù generalizzata (quella della nostra moderna industria), insinuano nuovi metodi.

Lo sperimentatore non fa che elaborare la figura del «Padrone» - dato che questi è frutto dell'esperienza. Da una parte non si tratta di un padrone che eserciti la sua condizione come funzione - né si tratta, d'altronde, di creare «nuovi» schiafi per lui. Il *Padrone* e lo *Schiavo* sono delle *condizioni risultanti* rispettivamente *da una prova*. E questa prova è sempre l'adesione al *segno del Circolo vizioso* o il suo rifiuto. Il segno del Circolo vizioso - dell'Eterno Ritorno - è dunque il cardine e la molla dei cosiddetti progetti di *addestramento e di selezione*. Già questo fatto rende impossibile la confusione con quei regimi che si è ritenuto di dover imputare a quei progetti.

Prima di addentrarci in un'analisi dettagliata del carattere di *Padrone* e di *Schiavo*, sarà bene dare un'occhiata a quegli

abbozzi di Nietzsche che, per quanto è possibile discernervi, descrivono o suggeriscono la fisionomia del filosofo (dunque un aspetto del pensiero di Nietzsche). Come si comporta Nietzsche in questo ruolo?

I diversi motivi che convergono nella sua rappresentazione riguardo agli obiettivi della filosofia «politica» o «sociologica» o semplicemente «concreta» sono ancora una volta delle reazioni personali di fronte alla *cultura* in generale, che si tratti della storia o scienza storica, delle scienze naturali o della fisiologia, e infine, e soprattutto, delle creazioni dell'arte - punto di vista, quest'ultimo, fondamentale in Nietzsche, dato che la sua visione della storia e della scienza presuppone appunto la prospettiva dell'arte. Perciò bisogna distinguere qui l'interferenza dei *tipi* storici come *suggestioni*, anzi *ossessioni* nella rappresentazione di Nietzsche - *ossessioni* inseparabili soprattutto dall'idea di una «creazione» quale Nietzsche vorrebbe fosse messa in atto attraverso l'espedito della sperimentazione scientifica. Vedremo più avanti come egli cercherà di formulare questa ossessione nella sua idea del «filosofo impostore».

Il termine « *Versucher* », che talvolta compare nei testi di Nietzsche, ha il duplice senso di sperimentatore e di tentatore. Ogni creatore è al tempo stesso colui che tenta gli altri e colui che *sperimenta (tenta) su di sé e sugli altri* qualcosa, per creare ciò *che ancora non esiste*: un complesso di forze capaci di *agire e modificare l'esistente*.

Una volta che tutto il «macchinario» del comportamento sia stato smontato pezzo per pezzo, sia i motivi interni che su di esso agiscono, sia le pressioni esterne che li provocano, ecco che viene la tentazione : in che condizione farlo agire in un senso e per uno scopo determinati? Come provocare tale condizione prevedibile? Come distruggere quelle negative che continuamente si producono? Se la natura umana è complessivamente così fragile, così passiva, quali lunghe abitudini si dovranno introdurre per dar luogo a un mutamento?

Nel chiedersi quali possibilità avrebbe un tipo umano capace di comportarsi in maniera contraria a quella imposta dalle moderne condizioni della vita contemporanea, e quindi a danno di questa, Nietzsche arriva alla conclusione che bisogna

*riprodurre metodicamente* le condizioni *fortuite* del passato che hanno favorito qualche individuo di rilievo. Tale disegno, così in contrasto con la prima interpretazione dell'Eterno Ritorno, procede dalla sua visione «fisiologica» dell'essere umano, e dalle conclusioni sulla «fisiologia applicata»: niente è più fecondo, più ricco, più malleabile di questa natura, non appena la si sottoponga a *coercizioni* inoculandogliele come pensiero, ossessione, abitudine, uso, imperativo - il tutto sapientemente dosato. Diciamo fin da ora che Nietzsche, in questa specie di idiosincrasia prometeica, pensa di poter cogliere e anticipare il nostro apparato sociale industrializzato: egli lo presente, e tanto più lo teme, quanto più ne indovina con chiarezza i metodi di condizionamento suscettibili di essere sfruttati dai gruppi sociali che, in un modo o nell'altro, avranno in mano il potere. Quali gruppi? La gregarietà, che ancora una volta prevarrà sui casi singoli.

In questa prospettiva della «fisiologia applicata», il pensiero di Nietzsche torna ai criteri di *sano* e *malato*, di *gregario* e *singolare*, e ciò in funzione degli esempi della storia e del futuro promesso dalla scienza contemporanea; in questo modo, la sua lotta contro la morale cristiana borghese e contro il perpetuarsi di essa nella società mercantile, include anche il socialismo umanitario e utilizza questa morale post-cristiana, con tutte le sue antinomie economiche, per comporre la *fisionomia di un solo e unico* avversario, che ancora una volta è la *gregarietà esistente o futura* - mentre d'altra parte proprio tale gregarietà fornisce a Nietzsche la sostanza per ogni ambizione creatrice.

Alcuni dei progetti definiti di « *addestramento e selezione* » alludono alla fisionomia dei futuri *Signori della Terra* senza stabilire *espliciti rapporti* con la dottrina del *Circolo vizioso*.

Questi frammenti mettono in rilievo le disposizioni essenziali allo sperimentatore quali si sono dichiarate nelle nature forti - i « *criminali di gran classe* »; il coraggio di una esistenza *fuori legge* quanto a reputazione, condizione, origine, coscienza del dovere - la *totale mancanza* di scrupoli nel volere *un dato mezzo* per raggiungere *un dato scopo*. Il filosofo sperimentatore, di cui Nietzsche disegna i tratti, non trascurerà di soffermarsi sull'aspetto mostruoso di questi personaggi: *in che cosa* consistano tali esperimenti non è detto; né il fatto che si risolvano in sacrifici e sperpero di vite umane, come lascerebbero intendere certi frammenti, spiega il modo in cui vengono compiuti - se, da una parte, si scarta l'ipotesi di esperienze fisiologiche, e se non si ricorda, dall'altra, la prova morale del *Circolo vizioso* - prova che invece non è neppure nominata nei frammenti in questione, come per esempio in questo:

«*Il pessimismo di quelli che hanno la forza di agire: il "perché?" conseguente a una lotta terribile, a una vittoria riportata su di sé. Che ci sia qualcosa cento volte più importante del sapere se ci si senta bene o male: istinto profondo di tutte le nature forti, e di conseguenza più importante anche del sapere se gli altri si sentano bene o male. Insomma il fatto di avere uno scopo per amore del quale non si esiti a sacrificare delle vite umane, a correre tutti i rischi, ad assumersi la responsabilità di ogni male, incluso il peggiore: la grande passione.*»

Se ormai il senso di ogni grande creazione è di por fine alle abitudini gregarie che guidano sempre le esistenze verso dei fini *esclusivamente* utili all'oppressivo regime della mediocrità - nel campo sperimentale, *creare è fare violenza* a ciò che esiste,

dunque anche all'integrità degli esseri -, poiché ogni creazione di nuovo tipo provoca uno stato di *insicurezza*: la creazione cessa di essere un gioco al margine della realtà, il creatore ormai non ri-produce, bensì produce lui stesso il *reale*.

«Il primo problema è: fino a che punto la “volontà di verità” penetra in fondo alle “cose”? - Si misuri tutto il valore dell'incoscienza in funzione dei mezzi atti alla conservazione del vivente, e così il valore delle semplificazioni *in genere* e il valore delle *finzioni* regolative, per esempio quelle logiche; si valuti in primo luogo il valore delle *interpretazioni elaborate* e fino a che punto sussista allora non già un “questo è”, ma un “questo significa”, e si arriverà a questa soluzione: la “volontà di verità” si sviluppa subordinatamente alla “volontà di potenza” - e, a ben considerarla, il suo vero e proprio compito è di *procurare il trionfo e la durata a un certo genere di non verità, di prendere un tutto coerente di falsificazioni quale base atta alla conservazione di una certa specie del vivente*.

«Secondo problema: fino a che punto la volontà di bontà raggiunge il fondo delle cose? Dappertutto se ne vede il contrario, nelle piante come negli animali: indifferenza, o durezza, o crudeltà (la “giustizia”, la “punizione”). Soluzione: la compassione esiste solo nelle formazioni sociali (a cui appartiene il corpo umano e di cui i singoli esseri viventi hanno un sentimento reciproco), *in conseguenza del fatto che una totalità maggiore vuole conservarsi contro un'altra totalità*, e ancora una volta perché nell'economia del mondo la *bontà sarebbe un principio superfluo*.

«Terzo problema: a quale grado di profondità la ragione tocca il fondo delle cose. *Critica dello scopo e del mezzo* (punto di rapporto fattuale, ma solo proposto dall'interpretazione). *Il carattere del dispendio, del disordine mentale è normale nell'economia dell'insieme. L'“intelligenza” appare come mia forma particolare della sragione, quasi come la sua più maligna caricatura*. Fino a che punto un'alta razionalità è sempre sintomo di un declino di razza, un impoverimento della vita?

«Quarto problema: fino a che punto arriva la volontà del bello? *Sviluppo senza scrupoli* delle forme: le più belle sono *unicamente le più forti*; in quanto vittoriose, esse si mantengono salde e sono contente del loro tipo: propagazione. (La credenza

di Platone secondo la quale la filosofia stessa sarebbe una specie di impulso sessuale, procreativo).

«Dunque, le cose che abbiamo finora apprezzate come "vere", "buone", "ragionevoli", "belle", si rivelano essere come i casi isolati, potenze invertite - io addito questa falsificazione prospettivistica grazie alla quale si afferma da sé la specie umana. Questa è la sua condizione di vita: prendere gusto a se stessi (l'essere umano prova gioia per i mezzi della sua conservazione, ed è nella natura di questi mezzi che l'essere umano non voglia lasciarsi ingannare, che gli individui siano pronti ad aiutarsi a vicenda e a intendersi, che in genere i tipi riusciti sappiano vivere a scapito di quelli mal riusciti). *In tutto ciò si esprime la volontà di potenza, con la sua mancanza di scrupoli nel ricorrere ai mezzi della frode - ed è comprensibile il maligno piacere che può provare un dio allo spettacolo dell'essere umano che si ammira.*

«In breve: la volontà di potenza.

«Conseguenza: se questa rappresentazione ci è ostile, perché le cediamo?... *A noi i bei simulacri! Dobbiamo essere gli impostori che abbelliscono l'umanità!*

- proprio questo è esser filosofi ».



## IL SIMULACRO DEL FILOSOFO IMPOSTORE, IL FANTASMA E IL PRINCIPIO DI REALTÀ

Per rendere giustizia a Nietzsche, si deve in primo luogo sottolineare quello che più colpisce in questa proposizione: *A noi i simulacri! Dobbiamo essere gli impostori che abbelliscono l'umanità!* Così si sono sempre definiti tutti i potentati degni di tale nome. Nietzsche vuole che adesso anche il filosofo parli questo linguaggio; in questo senso riprende la *rappresentazione occulta della mistificazione politica* che *deve passare ora nelle mani dei filosofi*. In questa tradizione esoterica - che potrebbe esser fatta risalire ai sofisti, e che, passando per Federico II di Hohenstaufen, arriva agli Enciclopedisti, a Voltaire, e a Sade - *si demistifica soltanto per mistificare meglio*. Ma questo programma, che era un tempo a uso esclusivo della potenza, è diventato ormai una regola di pensiero, una concezione metafisica, un giudizio rivolto all'economia dell'essere, e riguardante quindi il destino umano e il comportamento. Non si tratta soltanto di distruggere le nostre nozioni di vero e di falso: con la *rovina morale* dell'intelletto entrano in scena delle forze oscure.

Vediamo qui operante un concetto positivo del falso, il quale, fondamento della creazione artistica, viene ora *esteso a tutti i problemi sollevati dall'esistenza*. Secondo Nietzsche la mistificazione non è semplice-mente il procedimento proprio del potentato, essa è il fondo dell'esistenza. Demistificare era, fino a oggi, il compito inconfessato del sapiente; ora invece, *demistificare per mistificare meglio*, non per *ingannare*, ma per *favorire le forze oscure* in ciò che posseggono di creatore, di fecondo, diventa la pratica non più del filosofo, ma dello *psicologo*; e più particolarmente di Nietzsche, nei suoi sforzi per superare la miseria in cui, operando la rovina dei valori, la demistificazione scientifica avrebbe precipitato l'umanità occidentale. Il rimedio sarebbe dunque una *rimistificazione*,

generatrice di nuove condizioni di vita, che faccia valere la forza creatrice degli impulsi.

Questo parrebbe essere, a prima vista, il senso di quella proposizione: i termini di demistificazione e ri-mistificazione, se, razionalmente, sembrano rispondere a questo progetto, lo fanno per altro apparire insostenibile. Com'è possibile rimistificare di nuovo?

Dunque Nietzsche deve avere in mente qualcosa di diverso dall'esercizio dell'impostura mediante l'invenzione del simulacro.

Affermare che « *il solo essere che ci sia garantito è quello che si rappresenta, quindi che muta, che non è identico a sé, che è affatto relativo* », e cioè che l'esistenza è mantenuta soltanto dall'affabulazione, è come dire che l'esistenza stessa è un'affabulazione: e infatti il proposito di Nietzsche, che teme l'estendersi della *nirvanizzazione* in Occidente, è appunto di invertire questa nirvanizzazione nella prassi del simulacro : l'attrazione del nulla può essere superata solo con lo sviluppo dei fantasmi che il Buddha si sforza di liquidare.

« *Il nichilismo (in senso passivo) si manifesta non appena si esaurisce la forza che inventa nuove finzioni e quella che le interpreta* ». Così appare a Nietzsche la situazione morale contemporanea quando prende in esame il ruolo del filosofo impostore, cioè la mente che è capace di trarre le conclusioni dal processo delle culture e delle società: le *morali* da cui nascono i *criteri* della conoscenza e del comportamento, criteri che a loro volta generano nuove morali, dipendono esclusivamente dalle interpretazioni dell'uomo a un determinato livello del suo psichismo, dove i suoi fantasmi si esteriorizzano in simulacri. Quando i simulacri esistenti agonizzano e non ve ne sono di nuovi, il fantasma impulsionale e l'intelletto si fronteggiano disperatamente, ed è dalla loro reciproca incomunicabilità che Nietzsche arriva alla conclusione che *l'intelletto è la caricatura della sragione*. (Poiché non si è riconosciuto come tale, nell'assenza di un nuovo simulacro, l'intelletto diventa lui stesso un fantasma: il «naturalismo», l'«oggettività» scienziata sono solo forme di ciò). L'impotenza a inventare simulacri non è dunque altro che un sintomo di degenerazione: situazione che infirma una forza di invenzione sostenuta da un determinato impulso che non

soltanto produca i suoi fantasmi ma che anche sappia interpretarli.

Non esiste nulla all'infuori degli *impulsi* essenzialmente *generatori di fantasmi*.

Il simulacro non è il prodotto del fantasma, bensì la sua ingegnosa riproduzione, ed è in esso che l'uomo trova la capacità di *prodursi* da sé, nelle forze dell'impulso esorcizzate e dominate.

Il *Trugbild* - il simulacro - diventa, nelle mani del filosofo «impostore», la riproduzione *voluta* di fantasmi non-voluti, nati dalla vita impulsionale.

Perché il simulacro eserciti la sua coazione, è necessario che risponda alla necessità del fantasma. L'impulso può «interpretare» qualcosa di per sé, ma il fantasma rimane inintelligibile al di sotto del livello cosciente: è solo l'*incomprensione irrigidita* dell'intelletto di fronte a una *condizione della vita*. Perciò l'intelletto rappresenta ancora una volta la più maligna caricatura della «sragione», ovvero della vita impulsionale, e così deforma quello che vuole «dire» il fantasma.

Ma il fantasma in quanto fantasma non può voler dire nulla fuori del tempo dell'intelletto, fuori delle sue dimensioni: qualcosa di mostruoso che assume contorni unicamente dalla delimitazione del non-comprensibile. Quello che per l'intelletto è in funzione di una continuità - da causa a effetto - è nel fantasma senza preavviso: un gesto, un'azione, un avvenimento -di cui il fantasma è il residuo, e che vale al tempo stesso da gesto, da azione, da avvenimento prodotto o da prodursi. Ora il solo mediatore che possa esprimere ciò che «vuole» il fantasma è essenzialmente l'arte, la quale con i suoi procedimenti convenzionali riproduce nelle sue figure le condizioni di intensità impulsionali che hanno composto il fantasma. Il simulacro è, in rapporto all'intelletto, la licenza da questo concessa all'arte: una sospensione *ludica* del principio di realtà.

Ma ecco che, con il pretesto di modificare il comportamento umano di fronte al reale, il filosofo «impostore» si propone di sperimentare questa licenza del simulacro in ogni campo del pensiero e dell'esistenza secondo i metodi della scienza: per abolire il principio della *pretesa*

*realtà*, basta trarre le ultime conseguenze dalla «fisiologia» anche a costo di denunciare il monopolio mistificatore dell'intelletto, la cui censura usa ancora i metodi della scienza nei limiti di tale principio.

Se i fantasmi nascono come segni «inintelligibili», la responsabilità delle loro manifestazioni sterili non va attribuita a una qualsiasi censura morale, bensì alla coincidenza di questa con il *principio di realtà*: anche l'arte diventava complice della censura, perché agiva soltanto nella sua sfera propria. Dal canto suo, la scienza esplorava l'universo e la vita senza mai trarne la benché minima conseguenza per il comportamento umano nei confronti del principio di realtà. Ora, dare questo principio come essenzialmente *istituzionale*, dettato da ragioni di sicurezza e per la continuità (gregaria) dell'esistenza, è, quanto, ancora una volta, costituisce il fine segreto del progetto dell'*impostura* filosofica.

*Fissare uno scopo, dare un senso* - non solo per orientare le forze vive, ma anche per creare *nuovi centri di forze*, ecco dunque in cosa consiste il proposito del simulacro: un simulacro di scopo, di senso - *da inventare!* Partendo da cosa? Dai fantasmi della vita pulsionale - dato che l'impulso, in quanto «*volontà di potenza*», è già il primo interprete.

Ma - si potrebbe obiettare - se le fluttuazioni di intensità impulsionali sono invertite di necessità dall'intelletto, secondo un senso e uno scopo che valgono a garantire la sicurezza gregaria, viene da sé che la «volontà di potenza» del gregge vince su tutti gli altri impulsi. Come non riconoscere che l'*intelletto* e le sue *categorie* risultano essere il prodotto organico di questa pulsione primordiale (della conservazione della specie) e che, se anche *qui* come altrove c'è *fantasma*, allora vuol dire che il suo è veramente un *simulacro* ben riuscito, il più efficace dell'umanità, che ha dato al comportamento umano la possibilità di crearsi tutto un complesso di sfere diverse, le quali sono altrettanti *aspetti del principio di realtà* - ovverosia di ciò che delimita l'agire e il non-agire. Ora, la conoscenza, che da contemplativa e teorica diventa sempre più sperimentale, è anch'essa una «volontà di potenza» interpretativa, la quale *riinventa ogni volta il reale* a seconda dei modi di concepire e poi di manipolare i suoi oggetti. Qui si scontrano due volontà di potenza, quella gregaria, e quella

che, attraverso l'iniziativa individuale, spezza la gregarietà.

Dove comincia, dove finisce il reale per l'impulso della conoscenza che cerca di intervenire e di riinventare? Più la scienza esplora, più sa *ignorare* cominciando da *ciò che conosce*, e più il reale «supposto» le *resiste* come un'incognita.

La scienza è dunque divisa fra i due impulsi antagonisti che in essa si dichiarano - la *conoscenza* e l'istinto di conservazione della specie? A quanto afferma Nietzsche, la conoscenza non è forse la *volontà di potenza gregaria che interpreta le condizioni di esistenza per conservare la specie*? Non è forse sempre il medesimo principio di realtà a determinare le sue esperienze? Dov'è andato dunque a finire il suo modo di fissare ciò che è *reale*? Il filosofo impostore sa come regolarsi su questo punto cruciale - punto limite - in cui il suo progetto di produrre simulacri partendo dai fantasmi impulsionali viene a coincidere con il comportamento dello scienziato.

Poiché la simulazione è *l'attributo dell'essere stesso*, essa diventa anche il principio stesso della conoscenza. Come qualsiasi impulso che interpreta i suoi fantasmi quali «condizione di esistenza» - cioè quale mezzo per dominare, accaparrarsi un potere su ciò che resiste -, la scienza, a contatto con un dato fenomeno, interpreta anch'essa i propri *fantasmi*: in base a questi, inventa simulacri (e sempre secondo gli stessi schemi stabili di *unità* che poi costituiscono ogni semiotica) - simulacri attraverso i quali lo spirito umano più che *cogliere il comportamento di quanto è a lui per natura estraneo*, innanzitutto lo *mima*, e se lo assimila solo *ricostituendo i processi* che la scienza esamina a livello dell'*efficacia*. Ma questa corrisponde alla sempiterna superstizione antropomorfa secondo la quale lo spirito non sopporta che *all'origine di un fenomeno* vi sia un'assenza di ragione, per non dire di intenzione. Ora, benché la scienza ammetta per principio che non c'è alcuna *intenzione all'origine di un processo* qualunque, tuttavia, quando lo *ricostituisce*, è essa stessa a introdurre l'intenzione, per il solo fatto di riprodurlo: il processo può essere ricostituito soltanto mediante simulacri di *unità* (cioè con il *calcolo* che li verifica). Ma con il simulacro, che calcola il processo, interviene l'intenzione di colui che conosce, intenzione di efficacia.

Il simulacro del calcolo vuole che colui che calcola diventi *autore simulato* del processo ricostituito: l'intelletto, introducendosi come coscienza del fenomeno (inconscio), simula l'intenzione che «prima» era assente dal fenomeno.

Così l'applicazione delle «leggi» del processo di un fenomeno spiega la funzione *liberatoria* dell'efficacia: questa presuppone che l'essere umano, invece di confondersi con i processi che analizza, non li conservi dentro di sé come tanti fantasmi, ma li esteriorizzi con il pretesto di utilizzarli. In questo modo viene a crearsi una *sfera di oggetti extra-umani*, non tanto perché siano sfruttati a fini di benessere e di sicurezza materiale, ma soprattutto perché la ragione sia in primo luogo convalidata e venga confermata la sicurezza psichica e morale.

Ma la scienza rifiuta di ammettere che la specie sia invece accaparrata sempre più quale oggetto da questa sfera, dapprima extra-umana, senza riguardo per la sua sicurezza psichica e morale: da molto tempo, il *principio stesso di realtà*, di cui essa si vuole custode, è in assoluta discordanza con un ben diverso impulso che agisce nella scienza e che attacca qualunque nozione di sicurezza.

Infatti, se l'essere umano *mima* i fenomeni naturali da lui analizzati, per mezzo dei simulacri che gli consentono di ricostituirli, vuol dire che in lui vi è una qualche forza che si ostina a non sopportare la *durevole finità* della specie. Indirettamente, attraverso la scienza e l'arte, l'essere umano aveva più volte cercato di insorgere contro tale *fissità*, dunque non era affatto la sua conservazione specifica che gli interessava: ciò nonostante, l'impulso gregario nella e con la scienza aveva sempre fatto fallire i tentativi. Il giorno in cui l'essere umano riuscisse a comportarsi come i *fenomeni privi di intenzione* - dato che ogni intenzione a livello dell'essere umano obbedisce sempre alla sua conservazione, alla sua durata -, quel giorno una creatura nuova manifesterebbe l'integrità dell'esistenza.

Quando Nietzsche afferma che l'unica certezza che abbiamo intorno all' essere è che questo è *qualcosa che si rappresenta* - che *si pone davanti a se stesso* -, questa specie di *affabulazione attribuita all'essere* si ritrova nella parola *Caos*. Il *Caos* è uno stato anteriore a questa *auto-affabulazione*, definito poi come scontro di *forze rivali*. La *volontà di potenza* è una formulazione *affabulante*, non nel senso di un *soggettivismo*, ma di un comportamento che oltrepassa l'umano.

Si può obiettare che in Nietzsche già il *Caos* è un *fantasma*, e perciò un *termine che simula l'ambito più remoto*, dunque la *suprema istanza* alla quale possano fare *appello* tutti i *fantasmi che nascono nella regione più vicina, nell'ambito più immediato* - quello dell'individuo in rapporto a sé e agli altri. Per la scienza, il *Caos* non esiste - non più di quanto non esistano la *specie* e l'*individuo*, dirà Nietzsche. E le leggi *esistono* solo perché noi dobbiamo calcolare, di necessità. Esistono unicamente delle *quantità di forza*. Già il *Caos* non è che una formulazione negativa da noi stabilita sulla base delle nostre condizioni di vita, non esiste come *intenzione*. Eppure noi possiamo concepirci solo come dotati di intenzione, e ciò proprio perché le forze che indebitamente noi chiamiamo «*Caos*» non hanno intenzione alcuna. *Comportarsi senza intenzione è l'inconfessabile proposito* di Nietzsche, l'*impossibile morale*. Ma l'economia totale dell'universo senza intenzione è generatrice di esseri intenzionali. La specie «uomo» è una creazione di questo genere - *puro caso* -, in cui l'intensità delle forze si è capovolta in *intenzione*, e ciò per opera della morale. *Ricondurre l'intenzione umana all'intensità delle forze*, generatrici di fantasmi, è la funzione del simulacro, non già della scienza, la quale nega sì l'intenzione, ma la *compensa* con l'*efficacia* di una salutare attività.



«La metamorfosi dell'uomo esige migliaia di anni per la formazione del tipo, e poi delle generazioni; sicché un individuo percorre durante la sua vita quelle di *molti* individui.

«Perché non possiamo fare con l'uomo ciò che i cinesi sanno fare di un albero - il quale da una parte fa spuntare le rose e dall'altra le pere?

«Questi processi naturali, dell'*antropo-cultura*, per esempio, i quali finora sono stati messi in opera con una lentezza e una inettitudine estreme, potrebbero benissimo essere applicati dagli uomini stessi; e l'antica vigliaccheria delle razze, delle lotte razziali, delle febbri nazionali e delle gelosie personali, potrebbe ridursi a brevi periodi, almeno sperimentalmente. - Interi continenti si consacrerebbero allora a questa *sperimentazione cosciente!* ».

Nietzsche denuncia il contrasto palese tra lo svilupparsi della scienza quale creatrice di metodi (ovvero di *mezzi*) e il non-sviluppo delle norme della coscienza morale (quale *fine* dell'uomo).

Il non-sviluppo delle norme morali inibirebbe la forza creatrice dei metodi della scienza e li distoglierebbe da qualsiasi iniziativa atta a smuovere la fissità specifica dell'uomo. La nozione di realtà scientifica viene ogni volta reinterpretata sulla base della nozione morale della realtà dell'io e degli altri. In questo modo, la nozione scientifica non fa che corroborare la realtà morale dell'integrità della persona - e, in generale, *la fissità specifica della specie umana*. Proprio su questa fissità e integrità specifiche poggia la scienza, poiché il fatto di conoscere o di poter conoscere è proprio di questa integrità... Come potrebbe mai, colui la cui dignità primordiale consiste nel *sapere*, rimetterla in forse con il proprio sapere!...

Questo è il genere di disputa che Nietzsche evoca in se stesso quando, ossessionato dal fantasma dell'«antropo-cultura», accusa la scienza di consolidare il principio (gregario) di realtà, invece di spezzarlo. Perciò si ha qui una doppia censura che il pensiero di Nietzsche deliberatamente trasgredisce - autorizzandosi ad allargare i limiti sperimentali fino a rimettere in forse le istituzioni e il loro codice di designazione — (soppressione dei concetti di *conscio* e *inconscio*, unitamente al principio della psichiatria profilattica - dato che l'iniziativa sperimentale spetta ormai ai casi singoli il cui pathos istituisce i criteri del comportamento)

-

con il rischio

(- di incorrere nell'incriminazione, da parte di ogni filosofia posteriore «rispettabile», di esser stato il mallevadore della «bassezza razziale» - per usare le sue parole - che il peggiore cretinismo gregario stava per diffondere, in mancanza del fantasma dell'«antropo-cultura» da lui preconizzato -

e perciò) di diventare egli stesso

- oggetto (sperimentale) della scienza, ovvero della investigazione degli psichiatri, contemporanei e posteriori, e così, con il pretesto di arricchire il loro repertorio, fornire argomento alla sorveglianza dei casi particolari - e quindi anche perpetuando l'assoggettamento del proprio pensiero al concetto (positivo) di conscio e a quello (negativo) di inconscio.

Ora, Nietzsche ha forse affermato, dopo aver svalutato le «categorie coscienti», che la salvaguardia dell'inconscio dovesse essere affidata a «casi patologici»? Non ha invece raccomandato lui stesso nei suoi progetti di infliggere le più severe restrizioni ai «degenerati» - *il divieto di riprodursi* -, non è arrivato persino a fingere delle preoccupazioni di salubrità pubblica, prendendo in considerazione, in modo assai penoso, la necessità di «esami prematrimoniali» - al fine di prevenire una *propagazione rovinosa*? Anche qui traspare il suo sospetto di appartenere a una famiglia degenerata o di essere la vittima di un qualche incidente di piacere - tutti pretesti più o meno oscuri che alimentano la rabbia malthusiana, il cui persistente motivo resta la sua fobia di qualsiasi fenomeno gregario.

Il dilemma tuttavia è iscritto nella sua presa di posizione, quando cerca in una *forza* interpretativa l'avvio alla *invenzione di simulacri* e affida al pathos del caso singolo, fosse anche quello di un *metapsicologo*, il compito di *istituire* ciò che è *valido*, ciò che è *reale* e ciò che *non lo è*.

Che così l'integrità dell'essere umano fosse sul punto di vedersi non solo reiteratamente offesa, calpestata, distrutta dalla peggiore «bassezza» razziale e nazionale, ma anche frantumata in modo ancor più sottile e sornione, sempre in nome del *rispetto* e della salvaguardia specifica dell'essere umano - è quanto non sfuggiva certo all'ottica di Nietzsche -, ottica che dobbiamo ora continuare a seguire.

« *Servirsi* sperimentalmente di tutto ciò che è spaventoso e, per gradi, studiando i dettagli; questo deve essere il compito della Cultura; ma fino a che essa non sia abbastanza forte per rivelare questo aspetto, deve combatterlo, moderarlo, attenuarlo, persino maledirlo...

«- Ovunque una cultura *istituisca il male*, esprime una *relazione di timore*, dunque una *debolezza*...

«Tesi: ogni bene (attuale) era una volta un male. Teso poi atto a servire.

« *Criterio*: più sono spaventose e potenti le passioni che possono permettersi un'epoca, un popolo, un individuo isolato, perché sanno impiegarle *come mezzi*, e *più la loro cultura è alta*. (Il campo del male *si restringe continuamente*...).

«- Più un individuo si mostra mediocre, debole, sottomesso e vile, e più sarà portato a delimitare il male: in lui il campo del male sarà più vasto, l'uomo più basso lo scorgerà in tutte le cose (vale a dire in ciò che gli è vietato e ostile).

«*Insomma*: dominare le passioni, non già indebolirle o estirparle!

«Quanto maggiore sarà la sovranità del volere, tanto maggiore libertà saprà concedere alle passioni.

«La grandezza del "grande uomo" sta nel margine di libertà offerto alle sue voglie, e ancor di più nella potenza anche maggiore con cui sa assumere al suo servizio questi splendidi mostri.

«- L'"uomo buono" a ogni livello della civiltà è quello *inoffensivo* e *utile* insieme: una specie di *via di mezzo* che esprime, nella coscienza generale, colui dal quale non si ha nulla da temere, e che tuttavia non per questo può essere disprezzato...».

«Educazione: *essenzialmente mezzo per rovinare l'eccezione*<sup>1</sup> quale fuorviamento, irretimento, contagio morboso, a favore

dell'eccezione.

«Istruzione: essenzialmente mezzo per dirigere il gusto contro l'eccezione a favore dei mediocri. Questo è ben crudele: *ma, a considerarlo economicamente, perfettamente ragionevole.*<sup>2</sup> Almeno per questo *lungo intervallo...*

«Solo quando una cultura comincia a disporre di un eccedente di forze, l'istruzione può offrirsi quale serra per una cultura di lusso...

«Una cultura dell'eccezione, della sperimentazione, del rischio, della sfumatura come conseguenza di una *grande ricchezza di forze* : ogni cultura aristocratica obbedisce a tale tendenza».

«I culmini della cultura e della civiltà si ergono *separatamente*, non ci si deve lasciar trarre in inganno dall'antagonismo di questi due concetti.

«I grandi momenti della cultura sono le epoche della *corruzione* in senso morale : le epoche della coazione voluta e ottenuta (civiltà) dell'uomo sono quelle dell'intolleranza nei confronti delle nature più spirituali e più audaci, come dei loro più accaniti avversari».

---

<sup>1</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>2</sup> Il corsivo è nostro.

Il *principio di realtà* della scienza e il *principio di realtà* della morale (di origine gregaria), confusi dalla coscienza e dal linguaggio istituzionali, vengono da Nietzsche separati, contrapposti e infine liquidati, quando dichiara che la sola realtà valida è la forza che *obbliga ad apprezzare uno stato di fatto*. Quando tale forza viene a mancare negli individui come nelle società, questi tornano a confondere i due principi della morale e della scienza nella forma del principio di realtà del linguaggio gregario.

La scienza, che è la prima a rimetterli in discussione, dimostra con il suo modo di procedere che i *mezzi* da essa continuamente elaborati non fanno che riprodurre, all'*esterno*, un *gioco di forze* che in sé è *senza scopo né fine*, e le cui combinazioni portano a questo o a quel *risultato*. Il loro *riprodursi* consente alla coscienza di esplicitarsi fuori di sé attraverso una serie di applicazioni efficaci della conoscenza che non hanno una base comune in rapporto all'esplicitazione istituzionale della coscienza.

Ora, a sua volta, la scienza accusa di sterilità le società refrattarie al suo principio; e tuttavia, nessuna scienza è ancora in grado di svilupparsi al di fuori di un gruppo sociale costituito. I *gruppi sociali*, per non essere *confutati dalla scienza*, la prevenono, se la assimilano di nuovo, e da «improduttiva» la rendono «produttiva» mettendola al servizio dei loro bisogni e della loro conservazione.

Oggi che la scienza si vede completamente integrata nelle varie pianificazioni industriali, la sua autonomia sembra affatto inconcepibile. Una cospirazione che unisca *l'arte con la scienza* presuppone lo sfasciarsi di tutte le nostre istituzioni e uno sconvolgimento totale nei mezzi di produzione.

Se così è, come pensare che la scienza possa recuperare la sua autonomia? quella autonomia che possedeva un tempo solo in pochi individui, che per questo erano perseguitati, sospettati, sorvegliati?

Visto che oggi la scienza non può trovare applicazione se non attraverso la propria totale integrazione alle pianificazioni industriali, se avvenisse, come auspica Nietzsche, una cospirazione che unisse *la scienza con l'arte* per scopi altrettanto sospetti, la società industriale la sventerebbe in tempo, e proprio con la sua capacità di « *metterla in scena* ». Altrimenti si troverebbe a subire di *fatto* ciò che la cospirazione le riserva: e cioè l'esplosione delle strutture istituzionali che la rivestono in una pluralità di sfere sperimentali che rivelerebbero finalmente il vero volto della modernità - fase ultima verso la quale era avviata, secondo Nietzsche, l'evoluzione delle società. In tale prospettiva, l'arte e la scienza si ergerebbero allora nel loro aspetto di *formazioni sovrane*, oggetto di quella che Nietzsche definiva la sua «contro» - sociologia - e così assumerebbero il loro ruolo di *potenze dominatrici*, al di sopra delle macerie delle istituzioni.

Il che presuppone che, proprio per la distorsione legale e morale delle istituzioni da parte delle condizioni industriali di produzione, queste potenze in formazione recuperino a loro volta tutti i mezzi di produzione che gli spettano, e si impadroniscano anche di quelli con i quali la vigente società industriale *sterilizza*, in base ai suoi interessi, i *fantasmi idiosincrasici* degli affetti per soffocare la loro vera espressione.

Ora, trattandosi della *stessa sperimentazione* (la quale, pur mirando a diffondere l'insicurezza gregaria, esige altresì saldezza di mente nello sperimentatore - che deve essere *al riparo, isolato* per poter abbandonarsi senza testimoni a tutti gli insuccessi che precedono la riuscita), Nietzsche crede all'idiosincrasia dell' *inventore* - cioè soprattutto dell'artista - il *caso singolo* - salvo poi a immaginare quella cospirazione di filosofi despoti e di tiranni artisti di cui è, in realtà, l'unico rappresentante.

«Ci saranno d'ora innanzi condizioni favorevoli per più ampie *formazioni di sovranità*, quali mai si erano viste. E questo non è ancora la cosa principale; ciò che importa soprattutto è che diventi possibile una formazione di *associazioni internazionali genetiche*, le quali si proporranno di generare *una razza di signori*, i futuri "*Signori della Terra*" - nuova temibile aristocrazia costruita su una *legislazione* autonoma tra le più rigide, la quale assicurerà una durata di parecchi millenni alla *volontà dispotica di filosofi e di tiranni artisti* - cioè a una specie di uomini superiori, i quali, con la preponderanza del loro volere, sapere, ricchezza, e influenza, si serviranno dell' *Europa democratica* come del loro *strumento più docile e più malleabile* per prendere *in mano il destino della Terra*, per dare poi *figura*, come artisti, *all'"uomo" stesso*. Basta, sta arrivando il giorno in cui si *imparerà a riconvertire la politica* ».



Furore? Farsa? O tutti e due insieme? Nietzsche dà qui una versione *letterale della fisiologia applicata*. D'altra parte, è chiaro che il processo che intenta alla *scienza come custode di un principio di realtà sorpassato dai mezzi stessi che essa impiega*, riguarda le *possibilità* di modificare *fisiologicamente* il comportamento specifico dell'uomo.

Una *scienza emancipata* dalle sue assise sociali, esclusivamente in mano a un gruppo ristretto di individui che non debbano rispondere davanti a nessuna istituzione, né dipendere più da alcuna industria per disporre delle risorse necessarie ai loro esperimenti — questa per Nietzsche la rappresentazione fantastica delle condizioni concrete che presuppongono i progetti di *Trasvalutazione di tutti i valori*. Per quanto riguarda la scienza, la *Trasvalutazione* si basa sul fatto che, quanto maggiori sono i *mezzi* di cui dispone la conoscenza, tanto meno essa deve preoccuparsi dello scopo, del fine. Tanti fini, tanti *mezzi*. Uno scopo perseguito e raggiunto non è che un pretesto per far nascere nuovi *mezzi*: *creare* inaugura il trionfo dell'arbitraria idiosincrasia, che sconcerta chi è abituato a pensare e a sentire in modo gregario.

Diversi aspetti della scienza: lo *sviluppo continuo* dei metodi (senza curarsi degli scopi) - la sua *potenza sperimentale* - la sua *subordinazione a dei fini* che inibiscono la sua creatività - e infine la sua *implicazione nell'economia*, intervengono come altrettanti motivi nei fantasmi vaticinatori di Nietzsche - vale a dire come altrettanti ostacoli all'*imperativo di creazione* che egli vuole introdurre nella scienza. In nome di tale imperativo, lo sperimentatore deve ricercare le condizioni fisiologiche, psichiche, propizie all'evoluzione di pochi rari individui, abbozzo di quel tipo umano che sarà la sola giustificazione, la sola ragione d'essere della specie. Questo «tipo giustificatore» sarebbe dunque la riproduzione arbitraria di un fantasma. Senonché, questa riproduzione sembra essere arbitraria solo in rapporto alla specie ora esistente. E questa iniziativa creatrice

è retta dalla necessità impulsiva di generare un essere che superi la nostra specie. Cos'è questo fantasma, se non « *un essere che l'uomo presuppone, che non esiste, però indica lo scopo della sua esistenza. Ecco la libertà da ogni volere -dunque da ogni arbitrio! Nello scopo si trova l'amore, la visione compiuta, la nostalgia!* ».

La formulazione di questo postulato del «superuomo», il quale non è un individuo, ma una *condizione*, uno *stato* - è quanto induce Nietzsche a dare un *senso all'esistenza*, pur non credendovi, e a  *fissare uno scopo da raggiungere*: e arriva così a voler sostituire alle mille alee dell'esistenza l'iniziativa creatrice di un individuo. E con ciò stesso egli sopprime dal suo pensiero il punto cruciale: il fatto che quelle «alee» erano implicite nell'Eterno Ritorno, il quale è l'unica potenza che può uscirne illesa, indipendentemente dal volere o dal non-volere degli uomini.

Nietzsche, non riuscendo a *dimenticare* questa rivelazione, ne conserva almeno il segno ma *solo* per *sfruttarla*; una volta passato oltre al «principio di realtà», subito torna a cadere *al di qua* di tale principio, dunque lo ristabilisce attraverso il ripristino *volontario* della legge del ritorno, sotto gli auspici della scienza:

«Esser capace di sacrificare innumerevoli esseri, per approdare a qualcosa con l'umanità. Bisogna studiare in che modo effettivo un qualsiasi grande uomo riuscì a realizzarsi. Tutte le etiche sono state finora infinitamente limitate e locali: e per di più cieche e mendaci di fronte alle leggi reali. Servivano a impedire certe azioni, non a spiegarle, ben lungi dall'esser state esse a provocarle.

«La scienza è un affare pericoloso, essa non avrà "dignità" se non quando saremo perseguitati per causa sua».

Per una migliore comprensione di ciò che intende dire Nietzsche con il suo fantasma che vaticina i «*Signori della Terra*», gioverebbe sapere chi siano gli «schiavi» di tali signori.

La risposta alla seconda domanda sembra fornirla Nietzsche stesso con un altro interrogativo: «*Dove sono i signori per i quali lavorano tutti questi schiavi?*» Ciò significa che la società industriale non può essere concepita senza una generalizzazione del carattere «funzionale», cioè «produttivo» e di conseguenza *mercantile* che essa esige da tutte le attività.

Può così circoscriversi con una certa precisione il carattere del «signore». Che tale carattere coincida con quello dell'adepto del Ritorno, è solo un aspetto di questa rappresentazione.

In un primo momento questo termine, comune a tutte le gerarchie, sembra esprimere nel pensiero di Nietzsche semplicemente un'attitudine di rifiuto di fronte a una società fondata sul lavoro e sul denaro e insomma sulla produzione a oltranza. Se così fosse, si tratterebbe di una protesta puramente onirica, in nulla dissimile dalle reazioni dello stesso tipo di un Baudelaire, di un Poe, di un Flaubert e di molti altri «*decadenti*».

Senonché il modo in cui Nietzsche muove la sua lotta vaticinante contro l'ordinamento delle nostre società industriali non è affatto quello di un *sognatore in rivolta*. I suoi progetti prendono come punto di partenza il fatto che l'economia moderna si fonda sulla scienza, e non può che sostenersi su di essa : dunque non vi sono semplicemente le «potenze finanziarie», le imprese, con il loro esercito di ingegneri e di operai, più o meno qualificati; bensì queste potenze sviluppano le loro tecniche *al livello* della produzione, unicamente partendo dalle conoscenze che la manipolazione degli oggetti prodotti richiede, dalle leggi che regolano gli scambi del consumo di tali prodotti.

A questo punto non è tanto importante sapere se la stretta

interdipendenza della scienza e dell'economia, e lo sviluppo dei metodi che essa comporta, siano già legati a un impulso «creatore» proprio del fenomeno industriale. Per Nietzsche, quest'ultimo è soprattutto un fenomeno altamente gregario; quindi potremmo dire che, pur dando vita a una organizzazione di esistenza *moralmente nuova*, la potenza industrialmente gregarizzata sembra averne monopolizzato i mezzi quasi sotto la pressante minaccia dei vaticini nietzscheani, realizzandoli tuttavia a suo modo.

Perciò, fra i progetti definiti di addestramento e di selezione, i più virulenti sono proprio quelli che acquistano maggior *rilievo* nel contesto della nostra organizzazione economica, ove assumono un carattere aggressivo non tanto per l'ostilità a una *socializzazione progressiva*, quanto per il timore di ciò che lo spirito industrializzato avrebbe sviluppato nel senso di una rovinosa gregarietà.

Nell'«aristocraticismo» di Nietzsche non vi è l'ombra di nostalgia per le gerarchie del passato, né per realizzarlo vengono invocate condizioni economiche retrive. Al contrario, Nietzsche, convinto dell'irreversibile influenza dell'economia sugli affetti - e del loro sfruttamento integrale a fini economici -, pur continuando a interpretare i sistemi socialisti come negazione *pessimista* dei più forti impulsi vitali, tuttavia, in alcuni frammenti, giunge a interrogarsi sui vantaggi di una società socialista, che accelererebbe il processo di una saturazione massiccia di bisogni mediocri, indispensabile alla *estromissione* di un gruppo inassimilabile: questo gruppo sarebbe allora la casta «superiore». Di conseguenza egli crede alla sconfitta finale di un'esperienza socialista, ed esprime persino il desiderio di un tentativo in questo senso, sicuro che si risolverebbe in un immenso sperpero di vite umane. Dunque Nietzsche pensa che nessun regime può sfuggire a un processo di forze disassimilate, le quali sono destinate a rivoltarglisi contro. Ora, in questi abbozzi, dove si avverte una improvvisazione che oscilla tra la reazione a uno stato di fatto e certi umori utopistici, il fatto più notevole è sempre ciò che Nietzsche considera sintomatico del mondo moderno: e cioè la mercantilizzazione del giudizio di valore, che scredita ogni condizione «improduttiva» quale distrazione di forze, la cui responsabilità, sia in senso affettivo e morale sia in senso

materiale, sarebbe da attribuirsi ad una categoria di individui.

Nietzsche torna qui ad accennare alla confusione istituzionale tra il *principio di realtà* della scienza e quello della morale gregaria.

Tale principio, un tempo formulato dalla ragione in funzione della sragione, è oggi molto più fragile, a causa delle molte catastrofi conseguenti al fallimento di troppi esperimenti divaganti.

Il motivo per cui le norme istituzionali, incongrue rispetto a quelle della scienza e dell'economia, che vengono continuamente rivedute, provocano un alternarsi di squilibri individuali e sociali, va ricercato nel fatto che le società sussistono unicamente per una *maggiore offerta* di esperienze in tutti i campi. Più tale incongruenza si afferma nella *quotidianità* moderna, e più rigorosamente imperversa la censura esercitata non tanto in nome delle istituzioni anacronistiche quanto a favore della produttività dei beni scambiabili: soltanto la produzione e lo scambio degli oggetti occupano ora l'area dell'*intelligibile*; e la *capacità* di produrre posseduta da ciò che si scambia stabilisce una norma variabile di « *salute* » e di « *malattia* », ovvero di giustificazione sociale. Moralmente questa censura comporta che chiunque la trasgredisca venga accusato di *inintelligibilità* o stigmatizzato in quanto *improduttivo*.

A tutto questo sembrano rispondere i frammenti in cui si parla di due caste *separate* in base al *loro modo di vita*; ed è un mero criterio di valore che assegna la superiorità alla casta contemplativa, dato che la contemplazione non esclude una totale licenza nell'agire, mentre il rango inferiore viene assegnato alla casta bisognosa, o operosa, o mercantile, perché è contro il suo interesse concedersi qualsiasi licenza moralmente o materialmente onerosa.

Questi progetti, in sé, non portano a una qualche conclusione - dato che non presuppongono una strategia in funzione dei processi sociali. Invece, i progetti propriamente detti di «selezione» si elaborano sulla base delle realtà concrete della vita sociale moderna, e anche se muovono sempre dai medesimi criteri della *gregarietà* e del caso singolo eccezionale, non perdono però di vista lo stretto rapporto tra il fattore economico e la gregarizzazione degli affetti. L'idea di casta, che ossessionò tutti i teorici sociali del secolo scorso, si

accentua nell'ottica di Nietzsche, da un lato, sotto l'influsso delle *leggi di Manu* (che egli studia in questo periodo in una assai dubbia traduzione francese, aiutandosi con le nozioni apprese dall'amico Deussen sull'induismo) - e dall'altro, quando prende in contropiede le costruzioni gerarchiche di Auguste Comte. In compenso, l'«aristocrazia dell'avvenire» è da Nietzsche ricalcata su un comportamento al tempo stesso polemico nei confronti dei fini che l'ottimismo economico (anglosassone) pretende di perseguire e complice di tutte le fasi del processo che porterebbe a un livellamento generalizzato, dunque planetario. Egli si aspetta, proprio per la perfezione stessa del meccanismo, una resistenza che muova dalla disassimilazione progressiva delle «forze di eccedenza». Che poi Nietzsche ritenga doversi accompagnare tale disassimilazione a una catastrofe materiale o morale, dato che essa verrebbe a confondersi con la divulgazione della dottrina del *Circolo vizioso*, o che suggerisca un intervento occulto da parte degli «iniziati» della dottrina - questo appare solo in modo assai oscuro e nell'insieme particolarmente incoerente, a seconda dei vari frammenti - (e ci sfuggirebbe, se, in molti inediti, non ci imbattessimo in certi brani che riprendono contemporaneamente il processo economico, il ruolo di una casta superiore futura, e una selezione ma anche allora non sempre si può stabilire se questa proceda moralmente dalla divulgazione della dottrina).

In queste considerazioni, di ordine economico e strategico insieme, il principio che viene proposto è sempre di mettere in serbo delle forze per il futuro. A tale proposito interviene la discriminazione fra *addestramento* e *addomesticamento*:

« a) Non ve peggior confusione di quella che confonde l'*addestramento* (disciplinare) e l'*addomesticamento*: il che si è già verificato... Quale io lo intendo, l'*addestramento* è un mezzo di enorme accumulo di forze dell'umanità, che permette alle generazioni successive di continuare sulla base del lavoro di quelle precedenti - crescere partendo da queste, non solo in maniera esteriore, ma anche interiore, organica, in quel che vi è di più forte...

« b) È uno dei più gravi pericoli credere che l'umanità continui a crescere e a fortificarsi in quanto totalità, mentre gli

individui si rammolliscono, diventano uguali, non oltrepassano la media, si fanno mediocri...

« *L'umanità è un'astrazione*: lo scopo dell'addestramento, nel caso più particolare, non potrebbe essere che *l'uomo più forte* (- il non-addestrato è debole, dissipatore, incostante -)».

Anche qui si vede che Nietzsche non si preoccupa affatto della *sorte* dell'umanità (pura astrazione nel senso di Stirner): egli la considera semplicemente come un materiale da un punto di vista sempre strettamente «artistico» - sicché le generazioni future non si fanno e non si faranno valere se non per *esiti* sempre *individuali*. Ma come viene espresso qui questo *partito preso*? Appunto come *scrupolo* della qualità *umana*: scrupolo che specula sulla *adesione morale alla sorte umana*, quando, di fatto, si tratta solo di mezzi per soddisfare una idiosincrasia - in sé spettacolare: l'affermarsi di una sovrana *insolenza*.

Tale *idiosincrasia* non può non essere *insolente*, dal momento che deve attingere le sue risorse in ciò che per sua definizione essa rinnega: il fondo gregario. O è la specie a conservarsi proprio per la sua mediocrità, che è tale appunto in quanto economizza le sue energie; oppure è l'individuo che, beneficiario di queste energie, le sperpera per conto suo. Se è sovrano, può certo permettersi lo sperpero e l'incostanza...

L'umanità cerca consistenza unicamente nella e con la *conservazione*, e così facendo cade nell'inconsistenza: l'aumento del numero dei *supporti* dell'esistenza è proporzionale alla diminuzione della potenza in ognuno. E, se la potenza è già di per sé violenza dell'assurdo, essa è ben lungi dal poter trovare a livello della gregarietà un qualunque significato della specie nel supporto individuale: dunque, quanto più aumenta, tanto più si perpetua a vuoto. Dato che, presa complessivamente, essa non può comportarsi come un *unico supporto* dell'esistenza, in modo da rendere conto della *singularità* di ognuno.

A livello della specie, la potenza scatenata della propagazione distrugge la ragion d'essere della specie, essa non può trovare in sé la sua ragione, bensì la acquista nelle differenze che è capace di produrre, ai vari gradi d'intensità dell'esistenza: quanto più aumenta il numero dei viventi, tanto più queste differenze si cancellano, poiché ciascuna differenza si *riproduce allo stesso ritmo* ristabilendo una totalità omogenea in cui la differenza scompare a sua volta.

In questo modo, la potenza operante nella propagazione della specie, considerata ormai quale *unico supporto* dell'esistenza, avrebbe raggiunto uno stato di equilibrio che si rivelerebbe nello *stabilizzarsi* della specie. Ma (come ha dimostrato Nietzsche con la sua teoria dell'energia) la potenza *prova avversione per qualsiasi stato di equilibrio* e lo rompe facendosi più grande: del pari, in quanto *propagazione*, soverchia anche la specie umana nella sua qualità di *unico supporto* dell'esistenza e, appunto nell'atto di soverchiarla, la potenza rende la specie umana una *mostruosità pullulante*. Giunta a questo stadio, la *specie non è più padrona del suo destino* : invano la potenza cercherebbe di esaurirsi in un nuovo supporto, e così deve tornare sempre al *medesimo* fino all'usura totale di quest'ultimo. A tale assurda riproduzione si contrappone l'assurdità dell'Eterno Ritorno, benché si tratti



sempre del medesimo Circolo vizioso. La svalutazione totale attraverso la propagazione della specie, che diventa *supporto usurpatore dell'esistenza*, ha la sua contropartita solo nel *caso singolo*: in lui la potenza soverchiante trova la sua immagine, l'immagine del caso; infatti il *caso singolo* si definisce negativamente in rapporto alla gregarietà, e positivamente nei confronti della potenza. Il caso singolo non è ereditario, non trasmette la sua originalità; al contrario, esso è una minaccia per la specie in quanto specie, dato che in rapporto a lui la gregarietà è un puro *materiale* vivente atto all'elaborazione del caso.

«I concetti di “individuo” e di “specie” sono ugualmente falsi e solo apparenti. La “specie” si limita a esprimere il fatto che una folla di esseri simili sorgono nel medesimo tempo e che il ritmo di un continuo crescere e modificarsi subisce un rallentamento per un lungo periodo : ragione per cui gli sviluppi eccedentari sono troppo deboli per far pesare la bilancia (- fase dell'evoluzione nel corso della quale lo sviluppo resta impercettibile, facendo sì che l'equilibrio sembri raggiunto e dando adito alla falsa rappresentazione che con quello sia raggiunto anche uno scopo - scopo stesso dell'evoluzione...)».

Il fenomeno demografico non viene esaminato da Nietzsche in modo esplicito, è però sottinteso nel ruolo di *materiale sperimentale* che egli vuole assegnare alla specie: la possibilità consapevole dello *sperpero* umano fa ormai parte delle sue riflessioni.

Il primo punto a questo riguardo è che solo erroneamente la *specie* umana è stata trattata fino a oggi come un *individuo* - dunque come *unico supporto* dell'esistenza.

Il secondo punto è che, trattandosi di inculcare nuove tavole di *valori*, dunque uno scopo, un senso nuovi, questi possono essere insegnati soltanto agli individui.

Il terzo punto è che la dottrina di Nietzsche non acquista forza se non a condizione che sia *estirpato* in ognuno il *legame gregario* e in tutti il riferimento a *istanze tutelari* della specie.

Nietzsche rinuncia a una selezione morale della dottrina secondo il precetto: *che tu voglia rivolgere la vita tale e quale* - ma prende in considerazione la necessità di un'azione occulta che in nome del Circolo vizioso faccia regnare la « *disperazione*

» in chiunque abbia ancora una coscienza «gregaria». Perciò egli presuppone uno stato interpretabile come violenza secondo la gregarietà e come azione sperimentale secondo il *Circolo vizioso*. In realtà questo stato di violenza regna di fatto già abbastanza, ma, dentro di sé Nietzsche progetta questo *stato di fatto* quale criterio sanzionante il suo postulato.

La dottrina sembra ormai una *interpretazione* del regno stabilito dalla violenza, il quale però, in quanto *selezione e addestramento*, si istituisce come *giustizia* dell'economia universale. A partire da questo momento, si tratti del «Padrone» o dello «schiavo» il loro comportamento non arrecherà modifica alcuna a questa economia, perché solo da loro dipenderà di mutare se stessi affinché essa rimanga *giustizia* per l'uno e *pura economia* per l'altro. Chi è qui il Padrone, chi il suo schiavo? L'uno rappresenta la specie che si difende contro i casi eccezionali, l'altro è uno di questi casi. Ognuno dei due contiene lo sfruttatore e lo sfruttato dell'altro. Ora, questa economia che rappresenta il *Circolo vizioso del Ritorno*, dunque la *giustizia del Circolo*, pur non scomparendo completamente dai progetti di selezione, dà luogo però al delinearsi di una selezione *sperimentale* ricalcata sul processo economico del mondo moderno. In tal modo si fa strada l'equivoca interpretazione secondo la quale gli «iniziati» della dottrina del Ritorno si varrebbero dell'assurdità del «Circolo vizioso» per agire senza scrupoli, dando così vita al tipo nuovo del superuomo che, formatosi dalle convulsioni create dal livellamento universale, interviene al momento opportuno.

«La schiavitù è universalmente visibile, benché non lo si voglia ammettere; - dobbiamo tendere all'ubiquità per conoscere tutte le sue condizioni, per rappresentare nel modo migliore le sue opinioni; solo così potremo dominarla e sfruttarla. La nostra natura deve restare nascosta: simile a quella dei Gesuiti che esercitarono una dittatura in mezzo all'anarchia universale, introducendovisi però come *strumento* e *funzione*. Qual è la nostra funzione, il nostro mantello di schiavitù? Il nostro insegnamento? - La schiavitù non deve affatto essere soppressa, essa è necessaria. Noi faremo semplicemente in modo che si formino sempre tali (uomini) per cui si lavori, affinché non vada dispersa questa enorme massa di forze politiche e commerciali. Non fosse altro che per avere degli *spettatori* e dei *non-partner*! ».

L'importanza della gregarizzazione e l'accrescersi della popolazione non sono che l'altra faccia del fenomeno industriale: se aumentano sempre più i bisogni da soddisfare, il loro stesso moltiplicarsi, quand'anche dovesse presupporre un pretestuoso «elevarsi del livello di vita», li rende volgari, dunque diventa volgare anche il soddisfarli - nuova forma di gregarietà.

Le lontane conseguenze morali e sociali di questo fenomeno, Nietzsche le stabilisce con la precisione di un sismografo: a mano a mano che si sviluppa, lo sfruttamento, con il pretesto di una *saturazione massiccia* e dunque *media*, pretendeva di sostituire su larga scala dei *riflessi interamente condizionati* alla spontaneità *appetitiva* degli individui, e di arrogarsi così al tempo stesso la missione «morale» e «psicotecnica» -ereditata dall'elemento essenzialmente *punitivo* delle economie di due guerre mondiali, *prototipi* della pianificazione planetaria - di sterminare qualsiasi impulso che induca la natura umana ad *accrescersi in potenza emotiva*: e precisamente qualsiasi propensione dell'individuo a rischiare la sua *specificità* « *utilizzabile* » nella ricerca di ciò che lo *eccede* come supporto, vale a dire stati d'animo più sottili, atti a operare un *rapimento* lontano dalla propria servitù congenita, dunque a fargli raggiungere una intensità corrispondente alla forza pulsionale dei propri fantasmi - anche nel caso che questi fossero dovuti alla stessa *servitù congenita*, così magnificata.

La *licenza nei confronti di qualsiasi imperativo di virtù*, come la chiama Nietzsche in un frammento, è la pratica medesima di tali impulsi, in quanto trovano le forme di maturazione sia in una *cultura vissuta*, sia in una sfera propria al loro modo di vivere, di agire, di pensare e di sentire.

Impulsi che non nascono necessariamente da una ricchezza materiale, ma discendono da una *eredità di spirito* nella maniera di usare le «ricchezze», cioè da un *sapere*, e che, socialmente parlando, danno luogo all'*isolamento* di un gruppo

umano, che ormai non viene definito da una qualche comunanza di origini ma da una lunga abitudine di *affinità*, che garantisce la sua coesione (offensiva e difensiva). Tale è il «lusso» (ma anche la cultura) - l'«aristocraticismo» che, secondo Nietzsche, deve essere rappresentato *almeno* da un gruppo, da *un* caso particolare, *non* in quanto *frazione* dell'umanità, ma come suo *sovrappiù* (dunque, per la totalità, odiosa sanguisuga da sterminare, da fucilare), e questo gruppo o questo caso particolare - appena voglia assumere una *esistenza eccedentaria* - non può vivere se non nella *distanza* che moralmente esso deve prendere nei confronti della totalità, attingendo la sua stessa forza nell'indignazione, nell'ostilità, nella riprovazione che la totalità gli decreta respingendolo, poiché in quella «eccedenza», in quel «sovrappiù», essa non può vedere altro che una frazione ribelle, malata o degenerata di se stessa.

Il termine «sovrappiù» denota il formarsi di nuove caste di «padroni e di schiavi» dal processo industriale stesso.

Tale nozione sembra già soggiacente nei progetti di periodi diversi che tratteggiano - quasi un'anticipazione della nostra società dei consumi - una nuova classe mercantile *incapace di rivolta* e perciò soggiogata dalla soddisfazione stessa dei propri bisogni. Coloro che ne sono esclusi, lo sono a causa della loro insoddisfazione morale, sono le nature superiori, che vivono tagliate fuori in disparte, austere e sobrie. Ma « *punto di vista essenziale: non si deve pensare che il compito della specie superiore consista nel guidare la specie inferiore* - (alla maniera di Comte) - *dato che proprio quest'ultima è alla base della specie superiore* ».

Un altro frammento del periodo della *Gaia scienza* evoca gli « *Uomini del superfluo* ».

## «UOMINI DEL SUPERFLUO

«Voi, padroni di voi stessi! Voi, uomini sovrani! Tutti coloro la cui natura è di appartenere, questi innumerevoli che non si possono contare, lavorano soltanto per voi, anche se a un occhio superficiale può sembrare che così non sia! Quei principi, commercianti, agricoltori, militari che forse si credono molto al di sopra di voi - sono tutti soltanto degli

schiavi i quali, per una eterna necessità, non lavorano affatto per sé! Mai vi furono schiavi senza padroni - e voi sarete sempre quei padroni per i quali si lavora: in un secolo venturo si avrà senz'altro lo sguardo educato a questo spettacolo che oggi appare indiscernibile! Lasciate dunque a quelli là il loro modo di vedere e le loro illusioni, con le quali giustificano e dissimulano a se stessi il loro lavoro servile, non lottate contro opinioni che muovono a indulgenza per degli schiavi! Ma ricordate sempre che questo enorme sforzo, questo sudore, questa polvere, questo strepito di lavoro della civiltà sono al servizio esclusivamente di coloro che sanno utilizzare tutto ciò senza partecipare al lavoro; devono esserci uomini del superfluo, i quali sono mantenuti dall'universale super-lavoro, e tali uomini del superfluo costituiscono il senso e l'apologia di tutto questo fermento! Siate allora i mugnai e lasciate venire queste acque ai vostri mulini! Non curatevi delle loro lotte né del selvaggio tumulto delle loro tempeste! Per quante forme di Stato o di società ne possano risultare, *saranno sempre e solamente forme di schiavitù*, - e voi sarete sovrani, perché voi soli appartenete a voi stessi mentre gli altri devono essere esclusivamente degli *accessorii* ».

Il progetto che prevede una «classe» di *schiavi sazi e soddisfatti del loro destino*, a beneficio di *padroni austeri e sobri*, secondo esigono i loro «compiti creativi», è solo una sistematizzazione di ciò che Nietzsche constata nell'ordinamento già vigente: e cioè che la falsa gerarchia attuale della pretesa classe dirigente, la quale pensa di determinare il destino degli individui più rari, confusi nella massa, in realtà esime dai suoi compiti più vili la gerarchia inversa e segreta: quella formata dagli «uomini del superfluo» inassimilabili all'interesse generale. I «dirigenti» (industriali, militari, banchieri, commercianti, funzionari, ecc.), nelle loro mansioni, sono di fatto soltanto degli schiavi che *lavorano senza saperlo* per i *padroni occulti*, dunque per la casta *contemplativa* che forma continuamente i «valori» e il senso della vita.

Ma questa non è che una fase preliminare: quello che adesso esiste soltanto in modo occulto si manifesterà un giorno con un avvenimento, quando il segno del Circolo vizioso brillerà nel firmamento della coscienza universale in tutto lo splendore della sua assurdità e del nonsenso assoluto dell'esistenza, sulla base del quale spetterà esclusivamente a questi padroni di determinare non solo il senso, ma anche il corso di tutte le cose. Come si produrrà questo avvenimento?

Vi sono due maniere di prevedere la forza esercitata dal pensiero del *Circolo vizioso* : o tale pensiero diventerà così *intollerabile* che i più deboli si sopprimeranno da sé; oppure, poiché esistono poche possibilità che la disperazione soppianti l'indifferenza, Nietzsche immagina sotto il segno del Circolo vizioso delle iniziative da parte degli «sperimentatori» che rendano la vita impossibile ai «sazi» e agli «arricchiti» *incapaci di rivolta*.

Si potrebbe pensare che tale vaticinio si è confermato più di una volta da allora «al di là di ogni speranza», ma anche qui sono stati i *falsi padroni* - schiavi inconsapevoli - che, agendo

senza saperlo per la gerarchia occulta, l'hanno dispensata da quanto di volgare comporta sempre la sperimentazione: giacché essi perseguono uno scopo e si danno un *senso* che può far solo ridere gli occulti.

Il *senso* e lo *scopo* sono quelli che Nietzsche ha previsto a quasi un secolo di distanza, cioè la pianificazione o la gestione planetaria. Le gerarchie operanti al tempo di Nietzsche non ne avevano alcuna nozione, i vaticini nietzscheani si riferiscono a quelle di oggi; *mutatis mutandis* il rapporto delle gerarchie attuali con le gerarchie occulte rimane uguale. Le prime operano, lavorano, pianificano per il meglio o per il peggio: ma gli occulti, da una generazione all'altra, si riservano di rovesciare, a un dato momento, il «significato» ultimo, ovverosia di trarre le conseguenze da quell'immenso lavoro di «schiavi inconsapevoli», al *momento stabilito*. Come Nietzsche diceva della *Chiesa* e della *Russia*, gli occulti possono *attendere*.

«Necessità di dimostrare che in rapporto a un consumo sempre più economico dell'essere umano e dell'umanità, in rapporto alla macchina degli interessi e delle realizzazioni (produzioni) sempre più stretta-mente legati, ci vuole un contro-movimento. Io lo addito nella eliminazione del lusso eccedentario dell'umanità: da quest'ultima deve venire alla luce una specie più forte, un tipo più elevato, con condizioni di formazione e di conservazione diverse da quelle dell'uomo medio. Il mio concetto, la mia parabola di tale tipo umano è, come si sa, il termine "superuomo".

«Su questa prima via, che oggi è del tutto prevedibile, si formano l'adattamento, il livellamento, il "cinesismo" superiore, la modestia dell'istinto, la soddisfazione nell'abbassarsi - una specie di *ristagnare del livello dell'essere umano*. Non appena avremo in mano la gestione assoluta dell'economia della Terra, come inevitabilmente accadrà, allora l'umanità potrà trovare il suo senso migliore quale macchina al servizio di questa economia: come un enorme ingranaggio di ruote sempre più fini, sempre più sottilmente "adattate"; come un *divenire-superfluo* sempre maggiore di tutti gli elementi che dominano e comandano; come una totalità di forze enormi i cui fattori isolati rappresentano *forze e valori minimali*. Di fronte alla diminuzione e all'adattamento degli esseri umani a una utilità specializzata, è necessario un



movimento inverso, la creazione dell' *'essere umano che sintetizzi, totalizzi e giustifichi*, che ha quale condizione necessaria della sua esistenza la macchinizzazione dell'umanità come supporto a partire dal quale egli sia in grado di inventare la propria forma superiore di essere.

«A maggior ragione gli è necessaria la rivalità della massa dei "livellati", il senso di distanza nei loro confronti; egli si regge *su di loro, vive di loro*. Questa forma superiore dell'aristocraticismo è quella dell'avvenire. - Per dirla in termini morali, il complesso della macchina, la solidarietà di tutti gli ingranaggi, rappresentano un massimo nello sfruttamento dell'essere umano: *ma la macchina presuppone degli esseri per i quali lo sfruttamento assuma un senso*. Altrimenti sarebbe effettivamente soltanto avvilito del tipo umano - fenomeno regressivo in grande stile.

«Si vede che ciò che io combatto è l'ottimismo *economico* : come se, aumentando le spese di tutti, dovessero necessariamente aumentare anche i vantaggi per tutti. Nel caso nostro mi sembra piuttosto che avvenga il contrario: le spese di tutti si risolvono in un deficit totale; l'essere umano ne è *avvilito* : al punto che non si capisce neppure a che sia potuto servire questo enorme processo. A che scopo? Un altro "a che scopo" -ecco quel che ci vuole per l'umanità...».

«Una *divisione del lavoro* degli affetti all'interno della società: in modo che gli individui e le classi sviluppino delle anime incomplete ma proprio perciò più *utili*. In che misura, per ciascun tipo sociale (nell'ambito della società), certi affetti siano diventati quasi rudimentali (a beneficio del più forte svilupparsi di un altro affetto).

«Per la giustificazione della morale:

«(giustificazione) economica (l'intenzione di sfruttare il più possibile la forza individuale contro il dispendio di quanto è di natura eccezionale);

«(giustificazione) estetica (elaborazione di tipi (sociali) solidi ivi compreso il compiacimento per il tipo proprio);

«(giustificazione) politica (come arte di sopportare i rapporti di tensione fra i vari gradi di potenza);

«(giustificazione) psicologica (come immaginaria

preponderanza del giudizio favorevole ai mal riusciti o ai mediocri - per la salvaguardia dei deboli)».

## «I FORTI DELL'AVVENIRE

«Ciò che è stato individuato qua e là, in parte dalla necessità, in parte dal caso, e cioè le condizioni propizie al prodursi di una specie *più forte*: è quanto siamo ormai in grado di capire e di *volere consapevolmente: noi possiamo produrre le condizioni che consentono tale innalzamento.*

«Fino a oggi, l'educazione aveva come obiettivo esclusivo il bene della società: non già il maggior bene possibile per il futuro, bensì solo quello per la società esistente. Per essa si cercavano solo degli "strumenti". Ammesso che la ricchezza di forze sia maggiore, si potrebbe concepire una *sottrazione di forze* il cui scopo fosse il bene non più della società, ma del futuro, -questo sarebbe il compito da porsi, una volta capito in che senso la forma attuale della società si trovi impegnata in una poderosa trasformazione che la condurrà a *non poter più esistere per se stessa*, bensì soltanto quale *mezzo* in possesso di una razza più forte.

«La mediocrità crescente dell'essere umano è appunto la forza che ci induce a pensare all'addestramento di una *razza più forte*, la quale troverebbe il suo eccedente proprio in ciò che rende più debole la specie già mediocre (volontà, responsabilità, sicurezza di sé, potersi fissare degli scopi).

«I *mezzi* sarebbero quelli insegnati dalla storia : l'*isolamento* mediante *interessi di conservazione, all'inverso di quelli che oggi formano la media*: l'esercizio dei valori invertiti; la distanza in quanto pathos; la libera coscienza in tutto quanto è oggi meno stimato e più biasimevole.

«L'*ugualizzazione* dell'uomo europeo è attualmente il grande processo irreversibile, e si dovrebbe anche accelerarlo.

«Da ciò, la necessità di *scavare una fossa*, di creare una distanza, una gerarchia, e non già la necessità di rallentare il processo.

«Questa *specie ugualizzata*, una volta che si sia realizzata, esigerà una *giustificazione*: che è appunto quella di servire a una specie sovrana, la quale si fonda su quella che l'ha

preceduta e solo perciò può innalzarsi al proprio compito. Non solo una razza di padroni che si limitino a governare, bensì una razza che abbia la *propria sfera di vita*, un eccedente di forza per la bellezza, il coraggio, la cultura, le maniere anche in quello che vi è di più spirituale; una razza *affermativa* che può concedersi *qualunque lusso...* abbastanza potente da non aver bisogno né *della tirannia dell'imperativo di virtù*, né della parsimonia, né della pedanteria, al di là del bene e del male: che formi una serra di piante rare e singolari».

Dei due frammenti, il primo è come una descrizione irrefutabile della nostra attualità. Il secondo esamina le conseguenze che vanno tratte dalle ultime fasi di un processo irreversibile - e già preso in considerazione nel primo frammento. Complementari l'uno all'altro, i due testi si chiudono con un postulato che è «delirante» solo nella misura in cui è «ragionevole» il processo della «gestione planetaria»: il postulato di Nietzsche appare privo di necessità, perciò è derisorio, anche se avesse la ragione dalla sua parte. La *gestione planetaria* è realizzabile, dunque non ha bisogno di essere giustificata. Se tuttavia Nietzsche la rivendica, il motivo è che deve pur esserci qualcosa che giustifichi il servaggio davanti alla vita. Se la vita non ha bisogno di giustizia, è abbastanza forte da sostenere l'iniquità, e se il *servaggio di tutti* è assurdo, esso deve almeno cercarsi un senso.

Dobbiamo tener qui ben presente l'argomento che, *al di qua* della realizzazione *concreta* immaginata, se ne ispira come a una petizione di principio. E cioè innanzitutto l'affermazione nietzscheana secondo la quale ormai noi possiamo *volere consapevolmente* e dunque *produrre le condizioni favorevoli* alla formazione di una *specie « superiore »*.

In secondo luogo - che la *società è impegnata in una trasformazione imponente che non le consente più di esistere per sé*.

Questo può significare soltanto che il meccanismo dello sfruttamento (sviluppato dalla scienza e dalla economia) *scompon*e la sua struttura istituzionale in una serie di mezzi, donde risulta:

da un lato, che la società non può più forgiare i suoi membri quali «strumenti» dei suoi scopi, dal momento che è diventata essa stessa strumento di un meccanismo;

dall'altra, che un «eccedente» di forze, eliminate dal meccanismo, vengono impiegate alla formazione di un tipo umano diverso.

Ma a questo punto comincia il fantasma cospiratore di

Nietzsche. *Chi darà sviluppo a questo tipo umano? Nessuno si lascerà convincere a ciò nella sola prospettiva di una « sottrazione di forze », di un isolamento di queste.*

Resta da vedere se questo tipo umano si sviluppa dallo stesso meccanismo che respinge gli inassimilabili (eccedentari), o se non si deve invece prevedere un intervento deliberato.

Nietzsche osserva che per arrivare a questo non c'è altro da fare che accelerare, invece di ostacolarlo, il processo che si sviluppa in apparenza in senso contrario allo scopo: l'*ugualizzazione* (che si cela dietro lo schermo di una democratizzazione della società industriale) - il che significa per Nietzsche la riduzione dell'essere umano. L'« *elevarsi del livello di vita* » mantiene nelle menti la confusione tra la *qualità dei bisogni* e quella dei mezzi per soddisfarli. Più si *estenderà l'ugualizzazione* - ovvero l'appagamento meschino -, e più si disporrà di una *base*, la quale sarà costituita per l'appunto da *interessi di conservazione a un livello medio*. Ed è proprio qui che Nietzsche ha una premonizione irrefutabile: la *scomparsa totale delle differenze nell'appagamento dei bisogni*, l'*omogeneizzazione delle abitudini di sentire e di pensare* avranno come effetto un torpore morale e affettivo: che questo sia avvertito o no, se qui come altrove Nietzsche parla di una *giustificazione*, intende che *l'essere umano non si sentirà mai affrancato da se stesso*, dalla sua sostanza, dal suo potere - anche se d'ora innanzi fosse capace di sfruttare gli altri pianeti.

Ciò significa che l'*impulso stesso dell'Eterno Ritorno*, trascinando lontano dalla segreta consapevolezza della sua legge, inciterebbe l'uomo a vivere contro questa legge inesorabile: quando Nietzsche si interroga su un'ultima *giustificazione* della sorte che l'economia stabilisce per l'essere umano, è anche perché esiste ancora una maniera di vivere nella quale questa legge si compie. Dunque, se le risorse della cultura e della scienza rimettono in forse l'esistenza delle società in quanto tali - in e con una economia universalmente asservitrice - se questo è un istante del Circolo - la sua fase tenebrosa -, c'è ancora da seguire il suo moto fino al punto di partenza al quale saremmo ricondotti da questa schiavitù nel suo punto estremo: se la *schiavitù di tutti* coincide con la *giustizia*, la sola realizzabile, ciò avviene soltanto perché, da qualche parte, la libertà brilla di una luce così *iniqua* e assurda che unicamente la schiavitù pare avere un senso *equo*. In questo rapporto, in questa tensione, ovvero in questa intensità estrema è da vedersi il luminoso completarsi del sinistro Circolo.

Il pensiero che il *metodo* adatto alla creazione di «piante rare e singolari» (una «razza» con « *una sfera di vita a sé*», svincolata da qualsiasi imperativo di virtù) consista nel *mettere a parte*, nell'*isolare* un gruppo umano: questo carattere sperimentale del progetto - irrealizzabile - se non si identificasse con l'intenzione stessa di un complotto - dato che nessuna «pianificazione» potrebbe mai prevedere « *serre* » di tale genere - in qualche modo dovrebbe iscriversi e lasciarsi guidare dal processo stesso dell'economia. (E infatti, ogni regime ha oggi, sotto certi rapporti, 'tale carattere «sperimentale», e - quali che siano gli scopi invocati per giustificare i metodi praticati in esso -si forma sempre una gerarchia di «sperimentatori» che, pur essendo incapaci di produrre con cognizione di causa la benché minima frazione di umanità avente «una sfera di vita a sé», si arrogano tuttavia almeno il merito e il privilegio di estirpare come gramigna i più tenui germogli di «piante rare e singolari»... prevenzione senz'altro non meno costosa di quella di coltivarle).

Ma trattandosi della fase *eliminatoria* di quel processo (economico) sul quale Nietzsche insiste, e cioè della *disassimilazione dei tipi affettivi* (respinti da tale processo), la segregazione di una «casta» che Nietzsche vuole sovrana sarebbe già implicita nella vita stessa di tutta la società: - una selezione si effettua spontaneamente secondo affinità fondate sul carattere *non scambiabile* - (*incomunicabile*) in circuiti più vasti, di certi modi di vivere, di pensare e di sentire.

Ora, assegnare alla «gestione planetaria», come sola valida «legittimazione», il compito di mantenere un tipo umano il cui attributo di sovranità sia il suo modo di vivere «improduttivo» - nel contesto della laboriosa totalità gregaria, tutto ciò conduceva a una santificazione del *parassitismo*.

Sfida *anticipata* a qualunque morale industriale le cui leggi di produzione danno una *cattiva coscienza* a chiunque viva nel non-scambiabile, mentre queste leggi non tollerano a loro volta

nessuna cultura, nessuna sfera di vita che non sia integrata o aggiogata in qualche modo alla produzione generale. A tale impresa di *intimidazione degli affetti*, che Nietzsche misura in tutta la sua vastità, egli contrappone come una minaccia i propri *progetti di selezione*, i quali devono assicurare il momento propizio per coltivare clandestinamente le piante rare, singolari, e sicuramente velenose, che stanno per sbocciare dagli affetti come una insurrezione contro *qualsiasi imperativo di virtù*: l'avvento della sua «casta sovrana» e sovranamente improduttiva, egli lo sa iscritto nel «Circolo vizioso»; e così affida alla «funzionalizzazione» progressiva della gregarietà il compito di preparare essa stessa, inconsciamente e sicuramente, le condizioni preliminari.

In che senso preliminari? Nella misura in cui risultino dai dilemmi che il fenomeno della proliferazione gregaria pone al potere industriale. Poco importa che la specie sovranamente improduttiva assuma o non assuma la forma di casta secondo l'ottica di Nietzsche, che troppo risente ancora a questo riguardo dell'estetismo politico dell'epoca. Piuttosto, il suo carattere particolare sembrerebbe dipendere dalla *forza imprevedibile* delle generazioni. La potenza di propagazione della specie già si rivolge contro lo *strumento che l'ha moltiplicata*: lo spirito industriale, il quale, elevando la gregarietà al rango di *unico supporto* dell'esistenza, avrebbe dunque generato da sé i propri distruttori. Nonostante le apparenze, la nuova specie, «abbastanza forte da non doversi piegare davanti a nessun imperativo di virtù», non regna ancora; e, a meno che non stia già preparandosi a ciò sui banchi di scuola, forse le cose più temibili che essa porterà sonnecciano ancora nelle culle.

«Il filosofo nichilista è convinto che ogni avvenimento accade invano ed è privo di senso; mentre *non dovrebbe esistere né l'accadere invano né l'esser privo di senso*. Ma donde viene questo “non dovrebbe esistere”? Ma dove *si dovrebbe prendere il “setiso”*, il metro? Il nichilista intuisce, in fondo, che lo sguardo su un simile essere triste, inutile, suscita l'insoddisfazione del filosofo, in maniera desolante e disperante. Tale genere di comprensione ripugna alla nostra più sottile sensibilità di filosofi. Di qui l'assurda valutazione: il *carattere dell'esistenza*



*dovrebbe* recar piacere al *filosofo*, se essa deve sussistere in altro modo...

«Ora è facile comprendere che il piacere e il dispiacere possono avere nell'avvenimento soltanto il significato di *mezzi*: resterebbe da chiedersi se noi *siamo* almeno *in grado* di riconoscere il "senso", il "fine", e se la questione dell'assurdità o del suo inverso non sia invece insolubile per noi».

«Il nichilismo non è solamente un modo di considerare l'"invano!" né è il pensiero che tutte le cose meritano la rovina: ci si mette mano, si rovina da cima a fondo... Questo è *illogico*, se vogliamo: ma il nichilista non crede alla necessità di essere logico...

Ciò è normale condizione nella volontà e negli spiriti forti, per i quali non è possibile attenersi al "no" del giudizio: il no dell'azione procede dalla loro natura. L'annichilimento mediante il giudizio è assecondato dalla mano».

Il *complotto* sembra essere ormai il vero motivo del trasformarsi della dottrina del Ritorno in strumento sperimentale: se il pensiero di Nietzsche arriva alla rappresentazione di un complotto, la ragione è che, a questo livello, esso non si accontenta più di dare un giudizio sull'esistenza : il pensiero deve possedere anch'esso l'efficacia di quanto *accade al di fuori del pensiero e senza il suo concorso*. Vuole anch'esso *accadere*, prima o poi, come *avvenimento*. È chiaro che il pensiero di Nietzsche, per giungere a concepirsi come *complotto*, doveva prima aver intuito che il corso degli avvenimenti obbedisce a un'azione *premeditata*.

Quando Nietzsche rifiuta il concetto di selezione naturale di Darwin come contraffazione della selezione reale - contraffazione che assicura il trionfo di *coloro che compromettono il senso e il valore della vita* - avverte che la selezione darwiniana *cospira* con la *gregarietà* presentando gli esseri *mediocri* come *forti*, ricchi, potenti, qualità che nella rappresentazione nietzscheana possiedono invece i casi singolari eccezionali - praticamente *eliminati* fin qui; la selezione esposta da Darwin coincide alla perfezione con la morale borghese. Questo è il complotto del mondo esterno, della scienza e della morale delle istituzioni, al quale Nietzsche oppone il complotto del Circolo vizioso. Tale segno ispirerà d'ora innanzi un'azione sperimentale - questa specie di contro-selezione che inerisce alla natura stessa dell'interpretazione dell'Eterno Ritorno, ovvero del *fatto vissuto* da un caso singolare e privilegiato; il *fondo inintelligibile* dell'esperienza è di per sé la sfida lanciata alle propensioni gregarie quali si dichiarano attraverso tutto ciò che è comuni-cabile, comprensibile, scambiabile.

Tuttavia, con il suo intento sperimentale, il complotto sembra sconfessare l'autenticità stessa del «Circolo vizioso» : da una parte, *l'insignificanza dell'esistenza* diventa per il filosofo un *argomento* per avere le mani libere e incidere nel vivo.

Dall'altra, la «verità» del Ritorno è virtualmente *rinnegata* quale chimera, considerata puro fantasma: dunque, è un simulacro di dottrina quello che invocano coloro che perseguiranno un simulacro di scopo: e cioè il «superuomo». Infatti il «superuomo» deve identificarsi con il Circolo vizioso, e quindi con un fantasma. Giacché se il *Ritorno* non fosse stato per Nietzsche nient'altro che una chimera, «inserire uno scopo, un senso nella specie umana», volere questo scopo, capire questo senso non significherebbe che obbedire a questo secondo simulacro del superuomo. Se invece è vero che *tutte le cose ritornarlo secondo il Circolo vizioso, saranno chimerici il senso e lo scopo proposti* - e tutti gli esperimenti saranno solo impostura.

Quando Nietzsche, a varie riprese, parla di una «ri-conversione della politica», allude alla *libertà sperimentale* la quale, se *non fosse assunta dal filosofo* (il sapiente, l'artista), rischierebbe di essere assunta *dalle masse*: ma in questo caso, l'esperimento più audace sarebbe ancora una volta smentito in nome della conservazione della specie. Il fondo *insignificante* dell'esistenza deve dunque prevalere sul progresso «ragionevole» della specie, e non lo può se non quando il filosofo assegna alle *forze affettive* uno scopo in cui esse trovino un appagamento in cui predomini una *spesa inutile* dell'affettività sulle spese *utili* alla specie, dunque all'organizzazione del mondo.

Se il «Circolo vizioso» - per non parlare di una teologia del «dio circolo vizioso» - non solo muta la progressione apparentemente irreversibile della storia in un moto regressivo (verso un punto di partenza sempre determinabile), ma anche mantiene la specie in uno stato «iniziale» completamente dipendente dalle *iniziative sperimentali* che decidono a suo riguardo i «*casi singolari*», nessuno penserà più a riferirsi a criteri di vero o di falso nell'imprevedibilità di qualsiasi decisione alla quale si volesse resistere: infatti *il principio di realtà scompare con il principio di identità di tutti e di ciascuno*. Non vi è realtà all'infuori di quella affatto arbitraria espressa dai simulacri istituiti (quali valori) in funzione di uno stato impulsionale le cui fluttuazioni mutano di significato a seconda della maggiore o minore forza di interpretazione dei *casi singoli*, dato che il *senso* e lo *scopo di quanto accade*, possono

sempre essere revocati, tanto dalla riuscita dell'*esperimento* quanto dal suo fallimento.

Come scrisse a Overbeck e poi a Strindberg, Nietzsche vuole *spaccare in due* la storia dell'umanità - e l'umanità stessa. Nel corso degli avvenimenti, l'Eterno Ritorno come esperienza, come pensiero dei pensieri, costituisce l'avvenimento che abolisce la storia. In questo, Nietzsche riprende il Vangelo: *il regno è già tra voi*. Ma ciò che è tra voi - cattiva (o buona) novella - è il Circolo vizioso che riporta il « *sovrumano* ». Nietzsche dovrebbe dire l'*inumano*.

Il complotto del Circolo vizioso deve aprire una prospettiva al caso singolo e sbarrare le porte alla specie in quanto tale: ciò che per essa era intelligibile diventa oscuro, incerto, angoscioso.

Da questo punto di vista, benché Nietzsche non abbia mai cercato di descrivere le condizioni metodiche richieste, si può dire che il complotto appena delineato non solo è stato attuato *senza di lui*, ma è anche riuscito alla perfezione: non già il *capitalismo*, né la *classe operaia*, né la *scienza*, bensì *i metodi dettati dagli stessi oggetti, e i modi* di produzione con le loro leggi di crescita e di consumo - insomma, il fenomeno industriale ha concretato *la più malvagia caricatura* della sua dottrina, e cioè il *regime* del Ritorno instaurato nell'esistenza «produttiva» degli uomini che non producono altro che un perpetuo stato di *estraneità* tra loro e la vita.

Così, l'industrialismo, diventato oggi una tecnica, nel realizzare un aspetto del progetto di Nietzsche, costituisce precisamente l'inverso del suo postulato: non è né il trionfo dei casi singolari, né il trionfo dei mediocri, ma semplicemente una nuova forma totalmente a-morale della gregarietà - unico supporto per definire l'esistenza: non già il sovrumano, bensì la supergregarietà è diventata il Padrone della Terra.

# **LA CONSULTAZIONE DELL'OMBRA PATERNA**

«La felicità della mia esistenza, e forse la sua unicità, sta nella sua fatalità: per dirla in forma di enigma: *“come mio padre sono già morto, come mia madre sono ancora vivo e invecchio*»

«Questa duplice discendenza, che risale per così dire al più alto e al più basso gradino della vita - decadente e inizio al tempo stesso - è quanto spiega, se mai fosse possibile, la neutralità, la libera imparzialità di fronte al problema generale della vita, che forse mi distinguono...».

Al tempo in cui scrive *Ecce homo*, Nietzsche sa come si costruisce un enigma, come si costruisce un significato, e come questo al tempo stesso dipenda da un gioco di specchi in cui si chiude deliberatamente il *volere interpretare* simulando una necessità per sfuggire alla vacuità del proprio arbitrio.

«*Poter leggere un testo senza nessuna interpretazione*» - questo desiderio di Nietzsche esprime la sua ribellione contro la schiavitù che sempre il significato comporta. Dunque: chi ci libererà dai significati e ci restituirà l'*esistenza ininterpretabile*? Come può intensificarsi il «capire» (il *Verstehen*), il fatto di *stare in* ciò che è da capire, senza sottomettersi a una determinata intenzione?

La questione è alla base dell'espressione «autobiografica» in Nietzsche. Egli si offre al capire - si spiega *coinvolgendosi in una interpretazione* preconcepita del «testo».

Niente è più ingannevole di quello che sembra a prima vista trasparente, dove l'*ombra* di una soluzione può servire da parola-chiave: *Come mio padre sono già morto, come mia madre sono ancora vivo e invecchio* - l'interiorizzazione di un dato di fatto non può non assumere un aspetto diverso da quello che vi iscrive l'*esperienza onirica* che Nietzsche bambino si era spiegato da solo. L'*esperienza onirica riguarda il padre già morto che egli vede in sogno mentre porta via il fratello minore*. Nietzsche fanciullo cresce all'ombra del dolore della madre e della sorella e diventa un giovane educato esclusivamente da

donne.

*Il sogno premonitore* di Nietzsche bambino, redatto più tardi, prima fra i tredici e i quattordici anni (1858) e ripreso poi all'età di diciassette anni.

#### PRIMA VERSIONE DEL SOGNO PREMONITORE (1858)

«In quell'epoca sognai che percepivo dei suoni d'organo provenienti dalla chiesa come quando c'è un funerale. Appena cercai di vedere quale ne era la causa improvvisamente si sollevò una pietra tombale, e mio padre nel suo sudario esce dalla tomba. Si precipita in chiesa e quasi subito ne torna con un bimbo sul braccio. Il tumulto si apre, egli vi discende, e la pietra si abbassa di nuovo sull'apertura. Subito gli organi rimbombanti tacciono e mi sveglio.

«All'indomani, il piccolo Joseph viene colto improvvisamente da malori e da crampi, e muore in poche ore. Il nostro dolore fu immenso. Il mio sogno si era completamente avverato.

*«Il cadaverino, inoltre, fu deposto tra le braccia di mio padre».*

#### SECONDA VERSIONE (1861)

«Mi pareva di sentire dalla vicina chiesa un suono d'organo soffocato. Sorpreso, *apro la finestra* che dà sulla chiesa e il cimitero. La tomba di mio padre si apre, una forma bianca sale e scompare dentro la chiesa. I suoni lugubri, inquietanti, continuano a rimbombare; la forma bianca portava sotto il braccio qualcosa che non riuscivo a distinguere. Il tumulto si solleva, la forma vi discende, gli organi tacciono. Mi sveglio.

«L'indomani, mio fratello minore, bambino vivace e dotato, è colto da crampi e muore in mezz'ora. Fu sepolto *accanto alla tomba di mio padre* ».



La seconda versione, redatta tre anni dopo la prima, porta dei ritocchi esplicativi: i suoni d'organo che giungevano dalla chiesa fanno sì che, nel sogno, il sognatore *apra la finestra* che dà sul cimitero e la chiesa. Il resto è indicato in modo più sfumato, viene messo l'accento sul *rimbombare* degli organi; come nella prima versione il movimento della pietra che si solleva e l'andare e venire dell'ombra rimangono essenziali. Invece il piccolo Joseph resta un po' in ombra, ma il commento indica che era dotato e che è morto in mezz'ora - tutto ciò si riferisce evidentemente a precisazioni o impressioni dei familiari del giovane Nietzsche. Nella prima versione, il bimbo veniva deposto tra le braccia del padre, nella seconda è sepolto vicino alla sua tomba.

Più tardi, il sogno, e persino la trascrizione di esso, sembrano scomparire dalla memoria di Nietzsche, e benché egli menzioni sempre con venerazione il padre e la sua prematura morte, fino all'*Ecce homo*, non parlerà più di questo incubo notturno. Mette invece in relazione l'età del padre al momento della morte e la propria all'epoca della sua più profonda depressione: «Mio padre morì a trentasei anni; era tenero, amabile e delicato, come solo può essere chi è destinato a morire... un benevolo ricordo della vita, più che la vita vera e propria. L'anno in cui la sua si spense, la mia seguì la stessa china: nel trentasettesimo anno, la mia vitalità toccò il suo minimo...» (1879).

Nell'epoca torinese, durante la redazione di *Ecce homo*, i dati della sua giovinezza, dei suoi familiari, dei suoi antenati, si sbiadiscono in una pura evocazione storica.

Se ci fu veramente quel sogno alla vigilia della morte del fratello in tenera età, quando Nietzsche era un fanciullo di sei anni, esso deve certo aver avuto per lui il valore compensatorio di una ricostituzione del trauma, perché Nietzsche giungesse a riportarlo, sei o sette anni dopo, nel suo diario, tornandovi poi un'ultima volta quando aveva diciassette anni. Non dobbiamo soffermarci qui sul senso premonitore attribuitogli da Nietzsche a questa età, bensì sull'interpretazione nascosta nel sogno e offerta dal sogno stesso. Allora il senso premonitore assumerà tutt'altra portata.

Innanzitutto la morte del padre suscita una *reminiscenza*

*uditiva (musica funebre).*

Poi *visione* del cimitero e della chiesa.

Movimento della scena: la *tomba si apre*, apparizione del padre morto, suo ingresso nel santuario, uscita con il bimbo fra le braccia; nuovo aprirsi della tomba, la pietra si riabbassa. Fine della musica funebre.

Lo scopo supposto: la morte va a cercare un bimbo in chiesa. Il bimbo *non è in casa*.

All'origine dell'azione, la musica, fonte di sogno: Nietzsche afferma che nel sogno percepiva dapprima *suoni d'organo*.

*Apro la finestra e la tomba si apre*: apro la tomba di mio padre che *mi* cerca in chiesa. Mio padre morto mi cerca e mi porta via perché io cerco di vedere mio padre morto. Io sono morto, padre di me stesso, mi sopprimo, per risvegliarmi nella musica. Mio padre morto mi fa sentire la musica.

Come si comporta ora nei confronti del padre morto? In principio identificandosi con lui in modo negativo, fino a giudicare se stesso un *decadente*. Ma questo appartiene all'ordine intellettuale della sua autobiografia. *Come mia madre, sono ancora vivo e invecchio*; non nel senso che la Madre rappresenti per simmetria l'*ascesa*: Nietzsche si *sostituisce*, si è *sempre sostituito non già a suo padre nei confronti di sua madre*, secondo lo schema edipico, bensì, secondo lo schema inverso, a sua madre nei confronti del padre, essendo dunque lui stesso la propria madre. E questo si spiegherà più avanti con la sua autoguarigione.

Per aver rovesciato così lo *schema edipico*, *mantenendo dinanzi a sé l'ombra del padre morto in opposizione alla madre ancora viva*, era necessario che *si allontanasse sempre più dalla sua famiglia, madre e sorella*, e ricostituisse ciò che egli chiama la sua duplice discendenza: *declino* e *ascesa* - termini che alludono qui a una ridistribuzione delle sue tendenze riguardo al passato e al futuro, dunque alla propria fatalità.

L'inversione dello «schema edipico» non rimane impunita: la madre *reale* diventa (assieme alla sorella di Nietzsche) *l'immagine stessa della vita nella sua forma più disprezzabile*, più detestata, ciò che Nietzsche condanna, che lo fa soffrire, lo soffoca, la *compassione mortale per il figlio ammalato*. Il padre morto esige tale condanna a doppio titolo: da un lato, perché ha la *nobiltà del decadente*, il distacco di fronte alla vita, dall'altro perché rigenera nella morte il vero *figlio*, quello che, *riproducendo il declino del padre*, tocca il livello più basso della sua esistenza ottenendone come compenso *l'esuberanza dello spirito*.

L'identificazione (come *decadente*) con il *padre defunto* non gli restituisce ancora la forza di vivere, ma gli mostra tuttavia il segreto per arrivarci. Quando era solo l'«ombra di se stesso», aveva potuto addestrarsi a cogliere, nell'ottica della malattia, concetti e valori più sani, mentre nei momenti di una vita più

ricca aveva studiato a fondo il lavoro occulto degli istinti decadenti - esercizio che porta a *rovesciare le prospettive, dunque alla «Trasvalutazione dei valori»*. Dalla duplice discendenza: *decadenza e inizio*, Nietzsche stabilisce una nuova genealogia. La madre viva di Nietzsche non può essere in simmetria con il *padre morto*, e non rappresenta né il *ricominciare* né l'*ascesa*. Benché il *padre morto* rappresenti qui l'*eredità decadente* di Nietzsche, la sua propensione al declino, è però sempre da lui che procede l'*iniziazione* del malato, il quale si innalza fino al grado di lucidità da cui saprà *rovesciare le prospettive* per trasvalutare i valori.

Si potrebbe obiettare a questo punto che Nietzsche si limitò a *compensare* ciò che suo padre non gli aveva dato - ovvero una solida salute - e che sentì la ricerca di tale compensazione come *colpa nei confronti del morto*, in quanto la ricerca della vita, delle forze che negano lo spirituale, profanava l'*immagine del defunto* («*Tu sporchi, insozzi la tomba di tuo padre* » - gli avrebbe detto la madre al tempo della relazione con Lou) - ma con ciò non si fa che sviluppare il medesimo motivo: la *presenza del padre morto* come spiegazione della lotta di Nietzsche con la propria fatalità: quando scrive che la *felicità della sua esistenza* sta nella fatalità che egli attinge alla duplice discendenza (decadenza-ascesa), giunto alla lucidità estrema, Nietzsche interpreta la sua vita dall'apice dove già si intravede il ritorno nella notte. E in questo modo la nostra non è che una *reinterpretazione dell'interpretazione* di Nietzsche, dato che noi non solo siamo a conoscenza di quello che è accaduto in seguito, ma sappiamo anche, dalle rivelazioni del giovane Nietzsche, quello che per un attimo aveva sconvolto la sua infanzia.

La dualità di tendenze (decadenza e inizio), nel suo riferimento analogico (*come mio padre, come mia madre*), è caratterizzata da una *asimmetria*: il *padre morto* è diventato un *fantasma*, mentre la *madre viva* resta *estranea alla elaborazione analogica*: neppure lei può rappresentare per Nietzsche la vita, bensì soltanto il «*compromettere il senso e il valore della vita* ». Tale asimmetria o squilibrio è da Nietzsche corretto nell'interpretazione del proprio destino: sostituendosi *alla madre* accanto all'*ombra del padre*; in modo che la *madre ancora viva*, che si preoccupa delle sue condizioni per lei

incomprensibili, diventa per Nietzsche, proprio perché lo vuole curare, il *segno della sua malattia*, non già della vita sana, ed è ben lungi dall'essere il *segno di quell'esuberanza dello spirito* toccata in sorte al figlio; invece il padre morto, l'ombra del padre - da quel segno di rassegnazione, di impotenza a vivere, di distacco dalla vita che egli era a causa della sua morte precoce, diventa segno del *senso* della vita, del *suo valore*; ma per ritrovare la *vita stessa*, Nietzsche, in quanto madre di se stesso, si partorisce un'altra volta e diventa la sua propria creatura.

Il giovane convittore della antica istituzione luterana di Schulpforta si sente ben presto solidale con il paganism ellenico, invoca il dio sconosciuto, e pur nella forma convenzionale dello stile pietista adottata per esercizio nel suo diario, dà prova di una precocità retorica sbalorditiva per il suo virtuosismo.

All'inizio c'è un mimetismo inconscio che simula gli accenti convenuti di tenerezza, esaltazione, terrore e giubilo lirici: ma ecco che interviene la riflessione precoce a liberare le emozioni autentiche dalle scorie proprie dell'educazione chiesastica. Si risveglia il dono dell'analisi «introspettiva», e con esso la diffidenza per le effusioni; con l'analisi intervengono l'ironia e l'affabulazione consapevole. Nel suo intimo c'è sempre lo spettro del padre, che diventa spettro della *demenza* e dello *spalancarsi* in cui si immerge lo sguardo di colui che sta costruendo se stesso, mentre nell'orecchio risuonano gli accordi di una *musica* funebre: il dolore diventa voluttà sonora, e le immagini libidinali da cui l'adolescente comincia a essere ossessionato giungono a esprimersi solo sviluppando un cinismo necrofilo.

## FRAMMENTO AUTOBIOGRAFICO DEL 1860

La prima di queste tendenze si rivela nel « *sogno della finta partenza* » alla vigilia delle vacanze scolastiche, che Nietzsche racconta nei suoi ricordi di giovinezza (1860) - « *episodi* » dice « *che adorerò in modo un po' fantastico* ». In quest'epoca Nietzsche è ancora convittore a Schulpforta, sedicenne, data approssimativa della redazione.

Al tramonto, il giovane Nietzsche e il suo compagno «Wilhelm» hanno appena oltrepassato il cancello dell'istituto di Schulpforta e, allontanandosi a grandi passi dalla «lugubre» città di Halle, avanzano per i campi respirando gli effluvi di una notte d'estate. - Si affrettano verso Naumburg.

«Quale gioia maggiore, Wilhelm, di esplorare insieme il mondo» esclama Nietzsche. "Amore d'amico, fedeltà d'amico! Respiro della splendida notte d'estate, profumo dei fiori, vampe del tramonto! I pensieri non prendono forse lo slancio della gioiosa allodola, e non spaziano fra le nuvole cerchiate d'oro! La mia vita si stende dinanzi a me come un meraviglioso paesaggio vespertino. Ecco che i miei giorni si radunano davanti a me talora in una luce sinistra, talaltra in giubilante dissoluzione!

«Allora un grido stridente colpì le nostre orecchie: veniva dal vicino ospizio per alienati. Più strette si strinsero le nostre mani: ci sembrava che uno spirito maligno ci avesse sfiorato con le sue ali angoscienti. No, nulla può separarci l'uno dall'altro, nulla se non l'Adolescente della Morte. Indietro, potenze del Male! - persino in questo bell'universo ci sono degli infelici. Ma che cos'è l'infelicità?».

Viene l'oscurità, e le nubi si addensano in una massa grigiastra e notturna. I due ragazzi affrettano il passo e non parlano più. I sentieri si cancellano nell'oscurità di un bosco,

l'inquietudine aumenta. Improvvisamente, una luce che appariva in lontananza si fa più vicina. Essi si tranquillizzano, le vanno incontro, e distinguono la sagoma di un individuo che tiene una lanterna, con una carabina in spalla e un cane che lo segue abbaiano.

Lo sconosciuto si offre di guidarli, li interroga sulla loro famiglia, poi il cammino prosegue in silenzio. A un tratto, l'uomo emette un fischio stridulo: il bosco si anima, spuntano delle fiaccole, e da ogni parte sorgono figure mascherate che circondano i giovani. *«Perdetti conoscenza, poiché non sapevo quel che mi stava succedendo».*

La scena da incubo che il giovane Nietzsche si compiace di mescolare con i ricordi di vacanza - che sia stata veramente sognata oppure no - o che si tratti di una semplice elaborazione - contiene pur tuttavia degli elementi premonitori, come quelli del sogno sulla morte del fratello.

Il tema della partenza, che precede la partenza reale per le vacanze (ritorno in luoghi familiari) contiene immagini che annunciano gli ultimi avvenimenti della vita di Nietzsche: il ritorno definitivo di Nietzsche, ormai svuotato del pensiero, accanto alla sorella e alla madre, questa suprema vacanza dell'io «lucido» nella quale Nietzsche provò cose che nessuno potrà mai sapere. In questo testo giovanile egli raffigura se stesso mentre fugge i luoghi per lui così penosi di Halle, e si inebria allo spettacolo di un paesaggio crepuscolare. *Ecco che i miei giorni si radunano talora in una luce sinistra, talaltra in giubilante dissoluzione.* Improvvisamente, *risuona il grido stridente della vicina casa per alienati.*

Come potrebbe non essere piena di significati questa lugubre nota, scelta qui per creare l'atmosfera di queste pagine di terrore infantile? Tanto più che, immaginato qui, il *grido della pazzia in generale (es kam aus dem nahen Irrenhaus, veniva dalla vicina casa per alienati)* mette l'accento sulla frase precedente: *ecco che i miei giorni si radunano talora in una luce sinistra, talaltra in giubilante dissoluzione.*

L'incontro notturno con il cacciatore dal volto spaventoso - il *fischio* che fa apparire le figure mascherate - la *perdita della conoscenza* - tutti particolari melodrammatici che danno una sfumatura autopunitiva al sogno immaginato: «autopunizione» per aver sia pure solo tentato di *anticipare l'avvenire* -



quell'avvenire che porterà la *giubilante dissoluzione*.

Ma c'è un frammento che mostra l'altra faccia del giovane Nietzsche. Si tratta di un brogliaccio di «romanzo nero» - che il liceale di Pforta avrebbe buttato giù per scherzo, al dire di coloro che lo salvarono dall'oblio, durante una vacanza presso lo zio materno, il pastore Oehler. Mentre il frammento precedente lascia intravedere la visione della «*giubilante dissoluzione*», questo, in mezzo alle elucubrazioni giovanili, rivela già quel fondo di *delectatio morosa* con cui il giovane Nietzsche, sotto il nome di «Euforione», l'immaginario studente di medicina, sfoga il suo odio per la specie umana, come è provato (quale sperimentatore futuro) non solo nelle sue pratiche (ingrossare le monache mingherline - far dimagrire i grassi fino a ridurli allo stato cadaverico - fare l'autopsia all'automa umano come «fisiologo» spregiudicato), ma anche e soprattutto nel suo vantarsi di essere diventato un maestro nell'arte di trasformare *in breve tempo* i giovani in vecchi. In tutto questo è possibile scorgere già, fin dai primi paragrafi, lo sguardo di Nietzsche.

Sempre in queste pagine, la *dipendenza funebre nei confronti dell'ombra paterna* diventa, sul piano della funzione del vivere, crudele ironia: le forze libidinali dell'adolescente si scatenano solo per una puerile, macabra eccitazione, sia nei confronti del *proprio io*, sia dell'ambiente familiare (cioè il presbiterio del pastore Oehler). Già qui si afferma il tema del doppio (maschera e complicità) : odio di sé in quanto nato in un ambiente da cui egli si disassimila, e ricerca di un gruppo di affinità.

(EUFORIONE)

«...Un'ondata di tenere e rassicuranti armonie investe la mia anima - cosa dunque la dispone a tanta amarezza? Ah! piangere e poi morire! Più niente! Senza forze - la mano mi trema...

«Il rosseggiare mattutino si balocca nel cielo con le sue sfumature screziate, monotono fuoco d'artificio che mi annoia. I miei occhi scintillano con un altro ardore a rischio, ho paura, di bucare la volta celeste; mi sento totalmente smascherato, mi conosco pezzo per pezzo - potessi almeno trovare la testa del mio doppio! Sezionare il suo cervello o la mia testa di bimbo dai riccioli d'oro... ah... vent'anni fa... bimbo... parola così estranea al mio orecchio. Sono dunque stato io pure un bimbo costruito da cima a fondo dalla vecchia, arrugginita meccanica del mondo? Io che oramai - verricello di mulino - avvolgo e svolgo comodamente e lentamente la corda che si chiama *fatum* - finché lo squartatore non mi sotterri e qualche mosca carnivora non mi assicuri un po' d'immortalità?

«A siffatto pensiero mi vien quasi voglia di ridere - e tuttavia c'è un'altra idea che mi molesta - forse allora germoglieranno dei piccoli fiori dalle mie ossa, forse una "tenera violetta", o magari - se per caso lo squartatore dovesse soddisfare i suoi bisogni sulla mia tomba - un miosotis. Allora verranno degli amanti... Ripugnante! Marciume! Mentre sguazzo in simili pensieri su quello che verrà - dato che mi pare più piacevole putrefarmi sotto la terra umida piuttosto che vegetare sotto il cielo azzurro, più dolce strisciare come grasso vermicino piuttosto che essere uomo - divagante punto interrogativo - ciò che sempre mi dà fastidio è il vedere girare per le strade uomini carini, delicati, giocondi. Ma cosa sono mai? Sepolcri imbiancati, come diceva una volta un ebreo qualsiasi. - Nella mia stanza, silenzio di morte - solo la penna che gratta sulla carta - perché mi piace pensare scrivendo, dal

momento che non è stata ancora inventata la macchina capace di riprodurre su una materia qualsiasi i nostri pensieri inespressi, non scritti. Dinanzi a me un calamaio per annegare il mio cuore nero, un paio di forbici per abituarmi a sezionare il collo, dei manoscritti per ripulirmi, e un vaso da notte.

«Di fronte a casa mia abita una buona sorellina che qualche volta vado a trovare per godere della sua onestà. La conosco dalla testa ai piedi, meglio di me. Un tempo era una monaca sottile e esile: io ero medico, e feci in modo che diventasse in poco tempo panciuta. Suo fratello vive con lei maritalmente; poiché era troppo grasso, troppo sfatto per i miei gusti, l'ho curato, e ora è magro come un cadavere. In uno di questi giorni morirà, il che mi fa piacere perché potrò fargli l'autopsia. Prima redigerò la storia della mia vita, dato che, indipendentemente dal suo interesse, non è meno istruttiva dell'arte di trasformare in breve tempo i giovani in vecchi... nella qual cosa sono diventato maestro. Chi dunque la leggerà? I miei doppi, che errano ancora numerosi in questa valle di lacrime.

«A questo punto Euforione si appoggiò leggermente ed emise un gemito, giacché soffriva al midollo spinale».

Nel riepilogare la sua adolescenza all'età di diciannove anni, il giovane studente di filologia così scriveva:

«Posso guardare con riconoscenza a tutto quello che mi è toccato in sorte, gioie e dolori; finora sono stati gli avvenimenti a guidarmi, come un bambino.

«Forse è tempo di prendere in mano le redini e di uscire nella vita.

«E così, crescendo, l'uomo si sbarazza di tutto ciò che un tempo lo ingombrava; non è nemmeno necessario spezzare i legami: insensibilmente, cadono da soli, se un dio lo ordina; e dov'è allora l'anello che finisce con l'avvolgerlo di nuovo? È il mondo? È Dio?».

Una risposta a ciò doveva venire assai più tardi con una retrospezione anch'essa interrogativa:

*«Attorno all'eroe tutto si fa tragedia; attorno al semi-dio tutto diventa dramma satiresco: e attorno a Dio tutto diventa - che dire? forse "Mondo"?».*

La spiegazione retrospettiva ci ragguaglia solo sull'importanza *del padre*, la quale riemerge al momento in cui Nietzsche redige la propria apologia.

Se ci si sofferma sulla scena della tomba, *aperta* per lasciarne uscire l'ombra paterna, *l'andare e venire* di questa e il *suo ridiscendere* nella tomba, il tutto con accompagnamento di *musica funebre*, una nuova suggestione emana dall'esperienza onirica riferita dal fanciullo: al padre viene ad aggiungersi qualcosa di *indistinto* : il cuore della terra si è *dischiuso*, lo spalancarsi, in greco, è il nome del Caos. (Questo nome resta così potentemente impresso nel pensiero di Nietzsche che al momento dell' *'esperienza dell' Eterno Ritorno* non troverà nessuna inconciliabilità fra il *moto ciclico dell'universo* e il Caos).

Se si studia a fondo l'etimologia non solo linguistica, ma anche affettiva dei termini, la loro stratificazione irrazionale e la loro sovrapposizione, sembra di scorgere una elaborazione che non è esclusivamente imputabile a una ingegnosità esegetica, bensì anche alla visione stessa di Nietzsche; l'ombra del padre e l'immagine della tomba amalgamate in un segno: il Caos.

D'altra parte, il simbolo autobiografico nel quale Nietzsche *fa coincidere il declino del suo trentaseiesimo anno con il trentaseiesimo e ultimo della vita del padre* indicando questo livello, il più basso della sua vitalità, come nuovo punto di partenza, un *ricominciare* - esegesi che mette a nudo retrospettivamente un dispositivo patologico in cui si sviluppano due enunciati capitali: primo di essi il rapporto fra Caos e *divenire*, nel quale è implicito il *ridivenire*.

L'altro enunciato, la *morte di Dio*, si riferisce al rapporto fra Nietzsche e il garante dell'identità dell'io - ovvero l'avvenuta abolizione dell'individualità identica una volta per tutte -, non già del divino stesso che è inseparabile dal Caos.

L'ossessione dell'autenticità, vale a dire il non scambiabile e

irriducibile fondo, e tutta la fatica che ci vuole per riuscire a toccarlo, è la preoccupazione prima e ultima : donde il sentimento di *non essere ancora nato*.

Prima scoperta: la mia cosiddetta intimità, la mia vita interiore, è una menzogna. Deve pur esserci dunque un «fuori di me» dove giace il mio fondo autentico.

Due possibilità: la storia, il passato, la Grecia, o qualche altra epoca della storia, o ciò che il *mondo contemporaneo*, sentito come *assenza di me*, produce come mio avvenire; io non esisto per i miei amici contemporanei.

La scienza (indagine fisiologica del corpo, questo reale sconosciuto) o l'economia dell'universo (il Caos) che mi rivelano le leggi del mio comportamento (*simulazione del Caos*).

Due modi di concepire la mia temporalità: *i miei elementi costitutivi sono dispersi nel passato e nel futuro*.

Io sono rinchiuso in qualche luogo e non riesco a raggiungermi: inintelligibile è il messaggio che mi manda il prigioniero; il linguaggio mi imprigiona e ciò che mi appartiene è *fuori*, nel tempo descritto dall'universo e raccontato dalla storia: la *memoria* che sopravvive agli uomini è *mia madre*, e il Caos che gira su se stesso è mio *padre*.

Una cosa è il sapere se Nietzsche, sul piano «concettuale», non si sia mai liberato da tale visione del mondo; un'altra è l'accertare se non sia *l'ombra del padre*, quale *interlocutore* delle possibilità di morte e di vita, a determinare, all'inizio della carriera di Nietzsche, quello che lui stesso chiama il suo primo errore: la paternità spirituale che Wagner pareva volesse esercitare nei confronti del giovane filologo. Nietzsche cedette qui a qualche oscura propensione: non si rese conto di reinterpretare *l'ombra del padre*, di costruirsi una versione *errata*-, non si rese conto che solo dopo parecchi anni sarebbe tornato a consultare *l'ombra*, diventato ombra lui stesso - per spezzare il simulacro della paternità wagneriana.

E dopo questa rottura, essendo già *morto* come suo padre, egli si sarebbe d'ora innanzi comportato come *sua madre* - *curarsi da solo, arrivare a fingere la propria guarigione* per ostilità verso la madre incomprensiva, e quindi ancor più

soffocante con le sue attenzioni. Di qui anche la assidua osservazione di sé, di tutto quanto riguarda il funzionamento della macchina corporale (promozione del corpo al rango di intelligenza superiore - cefalee insistenti - minaccia di demenza - altro richiamarsi alla caduta del padre come segno di una possibile eredità).

«Fu allora che il mio istinto si decise inesorabilmente a finirla di cedere ad altri, di procedere con altri, di scambiarmi con altri. Qualunque specie di vita, le condizioni più sfavorevoli, la malattia, la povertà -tutto mi sembrava preferibile a quell'indegno "altruismo" in cui ero incappato, all'inizio per ignoranza, per *gioventù*, ma restandoci poi attaccato per inerzia, per il cosiddetto "senso del dovere". - A questo punto mi venne in aiuto, e proprio al momento giusto, in un modo che non potrò mai ammirare abbastanza, quella *brutta* eredità paterna - in fondo la predisposizione a una morte precoce. La malattia *mi sciolse lentamente da questi legami*: mi risparmiò ogni rottura, ogni passo violento e urtante. Non fui privato di nessuna benevolenza, allora, anzi ne acquistai ancora di più. Intanto la malattia mi diede diritto al capovolgimento completo delle mie abitudini; mi concesse, *mi comandò* di dimenticare; mi fece il regalo di *obbligarmi* all'immobilità, all'ozio, all'attesa, alla pazienza... Ma pensare è appunto questo!... I miei occhi, per conto loro, mi costrinsero a farla finita con ogni specie di rosicchiamento di libri, in altre parole: con la filologia; ero redento dal "libro", per anni non lessi più niente - il più *grande* beneficio che abbia mai reso a me stesso! - Il mio sé più profondo, che era come sepolto, come zittito per aver *dovuto* costantemente ascoltare altri sé (- leggere vuol dire proprio questo!) si risvegliò lentamente, timido, dubbioso - ma alla fine *ricominciò a parlare*. Mai come nei periodi più dolorosi della mia vita, nel pieno della malattia, ho avuto da me tanta felicità: basta guardare *Aurora* o anche *Il viandante e la sua ombra* per capire che cosa fu questo "ritorno a me stesso": una specie suprema di *guarigione*]... L'altra ne fu soltanto una conseguenza» (*Ecce homo*, «Perché scrivo libri così buoni», 4).



È stato notato, e precisamente da Lou von Salomé, che la rottura con Wagner e i suoi possibili effetti gettano luce sulle perplessità posteriori di Nietzsche. Se in quel momento un equilibrio provvisorio si spezza, potrebbe trattarsi - nel contesto della *finta paternità* wagneriana, da Nietzsche subito e accettata - dell'abbozzo di uno *schema edipico* a scoppio ritardato: la *conquista della Madre nelle sembianze della prestigiosa Cosima*. Il *proposito* è però censurato, procrastinato, rimane sepolto fra le pieghe del cuore di Nietzsche, dissimulato da quella che appare una gloriosa ritirata. Ma alcune dichiarazioni di Wagner, il fantasma paterno di cui Nietzsche si sarebbe liberato, insinuano a tale riguardo dei sospetti che troveranno conferma, tre anni dopo la morte di Wagner, nelle parole che Nietzsche finalmente pronuncia: *Arianna, ti amo*.

(Ma queste sono ricostruzioni *a posteriori*, e l'unica cosa valida in questo contesto è il nome *Arianna*, intercambiabile con quello di *Cosima*, dato che ambedue si riferiscono a un unico oggetto atto ad appagare un umore libidinale - mentre Nietzsche in quanto Nietzsche non esiste più).

Il fatto che il proposito di conquistare la *Madre* nelle sembianze di Cosima fosse destinato ad abortire e a esser sepolto, deriva proprio dal prevalere del primo schema tracciato da Nietzsche stesso: *morto come suo padre, ancora vivo come sua madre* (e destinato a invecchiare), schema che probabilmente non gli lasciava altra scelta che di interpretarne la *fondamentale coazione*.

Che egli sia voluto tornare sulla sua duplice discendenza (declino e ascesa), e unificare le due tendenze; che in tale sforzo abbia tentato di proiettare se stesso nei suoi amici; che abbia incontrato resistenza in coloro che furono fra i suoi condiscipoli più stimati, Rohde in special modo - ecco che cosa lo spinse a cercare appoggio nella vicinanza di coppie, quali Overbeck e sua moglie, prima, e quegli «avventurieri» che erano Paul Rée e Lou von Salomé, poi.

Certo gli Overbeck, dei quali fu a lungo ospite abituale, malgrado il loro orientamento intellettuale e le attenzioni morali e materiali di cui lo circondano, sono interlocutori spesso disarmati di fronte a certe casuali confidenze di Nietzsche — specialmente quando queste riguardano l'altra coppia, Lou e Rée, completamente diversa da loro. Ma sia con

l'una che con l'altra, iNietzsche obbedisce innanzitutto a un oscuro bisogno la cui urgenza spiegherebbe le sue reticenze e i suoi passi falsi: *la necessità di nascere a sé da se stesso e perciò la tendenza ad affidarsi a una duplice presenza, femminile e virile* - tendenza che aveva già rivelato con la coppia Wagner.

La parola qui gli serve da espediente, per dissimulare la sua virilità oziosa, anche se poi affida segreti o presunti tali al cuore della donna per vivere nella sua memoria, mentre le reazioni dell'uomo gli consentono di delimitare se stesso, sicché dalle impressioni di ambedue egli trae in certo modo la propria sostanza unificata.

I matrimoni dei suoi amici Rohde e Overbeck influiscono sulla sua esistenza nel senso che Nietzsche sente il proprio celibato ora come un peso, ora come una forza: una compagna potrebbe essere la sua infermiera e il suo discepolo.

Nei periodi in cui si appoggia a una coppia, egli abbandona la creazione di sé, non osa cioè prodursi con tutti i suoi impulsi e attende dalla *reazione della coppia*, dunque dalla legge «gregaria» della specie, di ricevere il senso della vita. Quando invece rompe con essa o se ne distacca, torna a lavorare alla propria immagine, alla sua consistenza: *la tomba del padre si riapre* (riprende la musica); subito rinnega il senso gregario della vita, esalta il padre come *Caos* e il *rapporto* *coti il padre* come *Ritorno eterno*. Tale *rapporto* non è in ultima analisi che una *automaternità*, un parto di sé; *Wiederkunft* (sostantivo femminile) è vicino a *Niederkunft* (letteralmente «venir giù», partorire, dare alla luce).

Dunque, *essendo morto come suo padre*, Nietzsche non è mai padre di se stesso - il *Dio morto* resta sempre *Dio* - come unico Dio -; ma come Dio molteplice (*Caos*) è l'essenza della metamorfosi, e si esplicita così in tante figure divine quante sono le individualità fortuite nella serie implicita nel circolo del Ritorno.

Quando si fa riferimento a fatti biografici per cogliere il contenuto di una dichiarazione come tante altre nell' *'Ecce homo*, si corre il serio pericolo di confondere piani e strutture differenti: tuttavia il motivo già *interpretato dall'autobiografo*, il quale qui è piuttosto uno *pseudo-autobiografo*, tradisce nella sua interpretazione l'esistenza di una coartazione: quella dei fatti vissuti che gli sono rimasti oscuri. Questo è il senso delle sue

parole: *io sono ancora vivo e invecchio come mia madre.*

Nella dipendenza dall'ombra paterna, Nietzsche sente continuamente la propria *non-nascita*, e questo «figlio» che avrebbe dovuto nascere non può essere neanche l'opera, la quale non ne è che il «sucedaneo»; di qui il *ritratto* che Nietzsche fa di sé, il suo *doppio* apologetico: *Ecce homo*. Tutto ciò deve fare da contrappeso all'*invecchiamento sterile della madre* che egli è *per se stesso*.

Con la coppia Rée-Salomé, Nietzsche fallisce in modo pietoso nella propria virilità e attraverso la propria virilità. Questa coppia non è più per lui una coppia di carattere «parentale», come fu analogicamente quella dei Wagner; è una coppia di «fratello e sorella», di «figli mancati», a contatto dei quali egli cerca di integrarsi *come terzo* senza riuscirci, perché vuole essere contemporaneamente *padre spirituale, amante e rivale*.

Non può imporsi come padre (e meno ancora come *padre morto*), né proporsi quale *maestro di pensiero*, dottore del «pensiero dei pensieri», perché la dottrina del «Ritorno» alimenta l'oscuro rapporto che lo lega all'ombra del padre. Confida il suo segreto a Lou, ma non riesce a possederla, né come *donna*, né come *discepolo*. La cosa peggiore fu che Rée, a cui era legato da un'intimità quasi fraterna, e al quale era debitore di un'attenzione e di uno scambio di pensieri che lo fortificarono nel momento in cui era più prostrato, si rivelò in seguito un rivale inesorabile: Rée lo aveva ingannato, mentre lo credeva il suo più fidato intermediario presso Lou.

Il fatto che Nietzsche non sia riuscito a formarsi un discepolo è dovuto a questa confusione di motivi: non solo al carattere della sua dottrina, inafferrabile per i suoi contemporanei, ma anche al suo marasma affettivo.

L'avventura Lou - che comincia quando Nietzsche sta per trarre le conseguenze della rivelazione dell'Eterno Ritorno - costituisce una prova: mentre sta per aderire alla metamorfosi finale, l'incontro con Lou gli suscita contro un ostacolo: l'*amor proprio della sua virilità*, un ultimo sobbalzo del suo «io». Lou è una trappola nel senso che blandisce il suo bisogno di possesso - e lo blandisce assumendo l'aspetto di un discepolo femmina quale Nietzsche non avrebbe mai più avuto occasione di trovare.

Se il periodo che vide nascere lo *Zarathustra* e le opere successive fu un periodo di «*miseria completa*» perché «*l'immortalità costa cara*» e «*si muore più volte nella vita*», si può dire che lo scotto fu l'esperienza Lou: Nietzsche sopravvisse a questa prova solo perché uccise in lui quella parte di virilità rivendicatrice di fronte al suo oggetto. Non già l'Eros, bensì ciò che in lui avrebbe «*normalizzato*» l'Eros: le sue riflessioni sul matrimonio, sull'unione degli amanti «che erigono un "monumento" alla loro passione», coincidono quasi parola per parola con quelle che furono sviluppate da Lou nei suoi ricordi. In questa avventura, Nietzsche non distingue più il motivo del suo *caso singolo* dal bisogno «gregario» di riprodursi: e in questo modo non poté evitare di confondere l'emozione provata al contatto di una natura dalle risorse sommamente analoghe alla sua con il desiderio di fecondarla moralmente e carnalmente. Voler spiegare la creazione di *Zarathustra* come compensazione del desiderio di «aver un figlio» è affatto insensato.

Il comportamento successivo di Nietzsche nei confronti di Lou, il fatto che egli adottò per qualche tempo le opinioni della sorella giungendo a insultare Rée e quasi provocarlo in duello - tutto ciò lo *disgregò* fino all'annientamento. Non è esagerato affermare che egli morì a se stesso. Senza dubbio, da questo punto di vista, la creazione dello *Zarathustra* ha del prodigioso -ma è una prodigiosa parata. Sentendosi umiliato e offeso,

Nietzsche adotta il *ruolo di un personaggio* essenzialmente *ambiguo*, ambiguo come le circostanze che l'hanno visto nascere. Il nuovo Nietzsche, il penultimo, si ricrea da sé tutto costruito, con aggressività feroce verso sé come verso gli altri: sotto la maschera di *Zarathustra* si cicatrizza la profonda ferita che gli ha inflitto Lou - la sua virilità si libera dalle forme socialmente e umanamente comunicabili: dunque il suo pensiero si spoglia ancora una volta di quella falsa rappresentazione di sé che lo rendeva vulnerabile. Ricacciato in un totale isolamento affettivo, il nuovo Nietzsche è sostenuto dal cinismo senza limiti in cui il suo spirito, puro di ogni sentimento torbido, consente a un ultimo afflusso degli impulsi animali: Nietzsche aderisce in pieno all'esplosione che chiama *Dioniso*, con una energia che aumenta quanto più la sua salute è nuovamente in declino. Lunghe e penose furono le tappe della convalescenza.

L'11 febbraio 1883 aveva scritto a Overbeck:

*«Non te lo nascondo: sto male. Di nuovo la notte mi circonda: la sensazione di un bagliore di lampo; per un breve istante ero completamente nel mio elemento e nella mia luce. Tutto finito ormai. Credo che morirò senz'altro, a meno che non succeda qualcosa, non so assolutamente che cosa.*

...

*«Tutta la mia vita si è disgregata sotto i miei occhi: questa vita mantenuta segreta in modo inquietante, che ogni sei anni fa un passo e a dire il vero non vuole far altro che questo, mentre tutto il resto, tutte le mie relazioni umane hanno a che fare solo con una maschera di me stesso e sono continuamente vittima del fatto che conduco una vita totalmente dissimulata. Sono sempre stato esposto ai casi più crudeli, o meglio: sono stato io a infliggermi crudeltà a partire da ogni evento casuale... ».*

Strana frase, questa: «vita mantenuta segreta in modo inquietante». Cosa nasconde dunque sotto la maschera? «Credo che morirò senz'altro, a meno che non succeda qualcosa, non so assolutamente *che cosa* ». Sarà questo vivere mascherandosi per gli altri a farlo morire, o non invece proprio ciò che egli nasconde? Dice infatti: «sono stato io a infliggermi crudeltà a partire da ogni evento casuale». Il momento dello *smascheramento* arriva *fortuitamente* e così diventa una crudeltà verso di lui.

Dire come fa Nietzsche di aver trasformato in «crudeltà» tutto ciò che giungeva in modo fortuito è una reinterpretazione. La «maschera» che egli è costretto a portare è suggerita da una interpretazione : come può non provocarne la casualità di un incontro? Come non reinterpretare sempre il caso secondo una continuità? E qui si impone la parola di Zarathustra: «*Non sono che frammento, enigma e orrifico caso*» - di questo egli vuole costituire una unità. Se la maschera è

dunque soltanto una finta unità rispetto agli altri, dovremo dire che *la vita segreta da lui dissimulata non è che caso orrifico, frammento, enigma?* Donde viene allora la crudeltà del caso, in che modo esso diventa crudele per Nietzsche? In che modo a contatto di Lou? Rivelandosi a lei, Nietzsche crede di aver ritrovato la sua unità. Ma compromette questa rivelazione e il legame che ne risulta con un passo inconsulto: il desiderio di prendere personalmente possesso di Lou sopraggiunge in maniera disastrosa. Qui Nietzsche, invece di scavalcare il caso, cade nella trappola della propria fatalità. Obbedisce allo spavento della sua solitudine, che egli nasconde a se stesso, con la domanda di matrimonio. E così si spiega la frase dell'inizio della lettera: «Credo che morirò senz'altro, *a meno che non succeda qualcosa, non so assolutamente che cosa* ». La maschera che Nietzsche rifiuta come falsificazione di sé nasconde l'orrifico caso che Nietzsche è per se stesso. Finché Nietzsche non arriverà ad aderire alla discontinuità, e allora il caso non sarà più orrifico ma diventerà gioiosa fortuità.

## A OVERBECK

*Estate 1883 (Sils-Maria)*

*Mio caro amico Overbeck,*  
*anche a te scriverò poche righe in tutta sincerità, come ho fatto recentemente con la tua venerata moglie. Ho uno scopo che mi costringe a vivere ancora e per il quale dovrò anche smetterla con le cose dolorose. Senza tale scopo — e la prenderei più alla leggera - sarei morto da un pezzo. Chiunque avesse visto più da vicino e capito il mio stato, e non solo quest'inverno, avrebbe avuto il diritto di dirmi: sii più facile dunque! Muori! - ma anche negli anni terribili del dolore fisico per me era lo stesso. E gli anni genovesi sono solo una lunga, lunghissima catena di costrizioni che mi sono imposto per amore di questo scopo, e non piacerebbero a nessuno di quelli che conosco. Così, amico caro, il «tiranno dentro di me», l'implacabile, vuole che anche questa volta io sia vittorioso (quanto ai tormenti del corpo, la loro durata, l'intensità e la diversità, mi danno diritto di annoverarmi fra coloro che sono stati messi a più dura prova: è dunque mio destino doverlo essere anche*

nei tormenti dell'anima?). E dato che il mio modo di pensare e la mia ultima filosofia sono quello che sono, mi è necessaria una vittoria assoluta: e precisamente la metamorfosi dell'esperienza vissuta in oro e in profitto di rango supremo.

A dire il vero, per il momento sono sempre la lotta incarnata: al punto che le recenti esortazioni della tua cara moglie mi davano l'impressione che qualcuno incitasse il vecchio Laocoonte a vincere i suoi serpenti.

I miei parenti ed io siamo troppo diversi. La decisione da me ritenuta necessaria per quest'inverno, di non accettare da loro più nessuna lettera, non può più essere applicata rigorosamente (non sono abbastanza duro). Ma il pericolo è grande. Sono una natura troppo concentrata perché tutto ciò che mi colpisce, mi tocca, non si diriga verso il mio centro. L'infelicità dell'anno scorso è così grande solo in rapporto agli scopi e ai fini che mi guidano: ero e sono diventato terribilmente perplesso circa il mio diritto di prefiggermi tale scopo. Il sentimento della mia debolezza mi ha assalito nel momento in cui tutto, proprio tutto avrebbe dovuto farmi coraggio!

Mio carissimo Overbeck, fa' in modo di procurarmi qualcosa di assolutamente diversivo! Credo che ora ci vogliano i rimedi più energici e più estremi. Tu non immagini fino a che punto il delirio mi devasti, notte e giorno.

Che quest'anno abbia potuto concepire e scrivere le mie cose più luminosamente solari e più serene infinitamente al di sopra di me e della mia miseria, è il prodigio più inesplicabile che io conosca.

Per quel che posso prevedere, è necessario che io viva anche il prossimo anno - aiutami a farmi resistere altri quindici mesi. Ma ogni parola di disprezzo che viene scritta contro Ree e la signorina Salomé mi fa sanguinare il cuore: a quanto pare non sono fatto per l'inimicizia (e invece mia sorella mi scriveva anche poco fa che dovrei essere di buon umore dato che si tratterebbe di «una guerra fresca e gioiosa»).

Ho applicato i più potenti diversivi che io conosco, e soprattutto ho fatto ricorso alla mia produzione più alta e più soggiogante. (Nel frattempo ho abbozzato una «Morale per moralisti»). Ah! amico mio, sono un vecchio moralista esperto nella pratica e nel dominio di sé, qui non ho trascurato nulla quest'inverno, mi sono perfino curato la febbre nervosa con i miei



*soli mezzi. Ma non sono sostenuto dal di fuori: al contrario, tutto sembra per così dire aver congiurato a inchiodarmi in fondo al mio abisso: sia lo spaventoso inverno dell'anno scorso, di rado Genova ne ha visti di simili, sia adesso, in quest'estate fredda, triste e piovosa.*

L'infelicità intima non ha peso se non in *proporzione* allo scopo che Nietzsche si è prefisso. Qual è tale scopo? La dottrina dell'Eterno Ritorno, la trasvalutazione - dunque il compiuto strumento del suo pensiero per agire sulla posterità - o ancora qualche *altra cosa*? O non si tratta invece della *metamorfosi* di Nietzsche, la quale avverrà *con quest'opera*, e che in *ogni modo deve compiersi*? «*Io sono una natura troppo concentrata perché tutto quello che mi colpisce non si diriga verso il mio centro*». Dunque, nella vita, ogni avvenimento di qualche importanza, poiché viene dall'esterno, implica nuovamente il *centro* della sua natura, lo minaccia o lo arricchisce. Nietzsche non si ama che per il suo *scopo*: si odia in quanto *vittima delle trappole della vita*, e la sua avventura con Lou, per le conseguenze che ha avuto, è stata la peggiore che gli sia capitata. Il fallimento è così completo che egli deve compensarlo in modo smisurato: umanamente, la sua angoscia lo spinge a ogni genere di espedienti.

Nell'avventura con Lou, Nietzsche mette in gioco tutto il peso del proprio pensiero: se essa avesse preso una «piega felice», forse si sarebbe riconciliato con le necessità gregarie, e Lou sarebbe stata la *mediatrice*. Così la vita avrebbe preservato il «centro» della sua natura. Ma nella natura di Nietzsche l'atto del creare non può che affrettare il suo *decentramento*. *La creazione (ogni creazione) porta uno squilibrio*: soltanto l'esperienza lo può ristabilire, quando accumula forze nuove. Se l'esperienza resta sterile, essa non sprigiona forze atte a creare e il creare non è che una reazione anch'essa sterile, perché attinge alle riserve e intacca in qualche modo lo *statu quo*.

Ora, quante creazioni non sono nate dall'esperienza di un fallimento, come se questo fosse la loro indispensabile condizione? E in molti casi lo è. Ma qui interviene un'operazione ben diversa, la quale presuppone dunque anche

un'organizzazione completamente diversa. Il *fantasma non si produce che in funzione del fallimento. Un'esperienza positiva va incontro al fantasma che condiziona tale organizzazione*. A elaborare una economia del fantasma sono stati coloro che hanno prima regolato la domanda e l'offerta tra le forze alienanti e la loro scrittura. Folli che scelgono i loro stati di alienazione come altrettanti stereotipi. Essi sanno ciò che esprimono attraverso tali condizioni così stereotipate e che queste servono loro come *mezzo di espressione*. Ma il mezzo di espressione non è, in ultima analisi, che un modo di fare *atto di presenza* e con ciò di sconvolgere l'ordine delle cose. Qualunque siano le loro *esperienze*, non sono oggetto di uno *scambio della vita e del pensiero*, ma della loro *visione della vita e della loro arte*. Essi sanno che sono i fantasmi a determinare le loro esperienze e che la loro *arte* li ritrova al momento voluto.

Ora, il momento voluto attende Nietzsche al di là della regione dell'arte: non appena si vede separato dalla sua interlocutrice unica e irritrovabile, si inoltra per la strada che, agli occhi dei testimoni, conduce alla catastrofe - ossia al momento voluto della metamorfosi. Dopo il fallimento con Lou, non solo il maestro resta senza discepoli, ma anche la virilità resta nell'uomo inappagata; ed è questa frustrazione che produce, nel 1883, la ferita profonda, questo *iato* nel quale l'io di Nietzsche si disattualizza, si spezza: la creazione di *Zarathustra* è solo una compensazione esteriore, e non è nemmeno una compensazione sul piano della ricettività dell'ambiente. Perciò Nietzsche, proprio perché il passato è lontano, lo ricostruisce sulle rovine dell'io attuale: reinterpreta l'idillio di Trib-schen e, sminuendo Wagner, rivive più liberamente la sensazione provata accanto a Cosima. Ma non lasciamoci sedurre dalla facilità di una grossolana analisi che utilizza i ricordi d'infanzia di Nietzsche - (il sogno) - quelli della giovinezza - (lo spettro) - la *delectatio morosa* di Euforione - per abbozzare un «complesso» in cui il padre (Dio Padre) diventa il Minotauro (nelle sembianze di Wagner): dove la Madre (non Franziska Nietzsche) e la sorella (non Elisabeth) siano denominate *Arianna* (nelle sembianze di Cosima) - mentre la madre di Nietzsche e la sorella Elisabeth apparirebbero come le rappresentanti antagoniste e punitive di tale regressione.

# **LA PIU' BELLA INVENZIONE DEL MALATO**

«... Io propongo qui come segni di una vita piena e fiorente una serie di stati psicologici che oggi si è convenuto di giudicare *morbosi*. Ora, con l'andare del tempo, abbiamo disimparato a parlare di contrasto tra ciò che è sano e ciò che è malato: sono semplice-mente dei gradi - in tal caso affermo che quello che oggi viene chiamato "*sano*" rappresenta un livello inferiore a ciò che in condizioni favorevoli *sarebbe* sano - e che noi siamo relativamente malati... L'artista appartiene a una razza ancora più forte. Ciò che in noi sarebbe nocivo e morboso, è in lui natura. Ma ci viene obiettato che proprio l'*impoverirsi* della macchina renderebbe possibile la stravagante forza di comprensione al di là di qualunque suggestione: le nostre piccole isteriche ne sarebbero la prova.

«La *sovrabbondanza* di linfa e di forze può provocare sintomi di non-libertà parziale, di allucinazioni sensoriali, di raffinamenti suggestivi, e al tempo stesso un impoverimento vitale, - l'eccitazione è condizionata diversamente, l'effetto resta sempre lo stesso... Prima di tutto la ripercussione non è la stessa: l'estrema prostrazione di tutte le nature malate, conseguente alla loro eccentricità nervosa, non ha nulla in comune con la condizione dell'artista : il quale non *deve espiare* i suoi periodi felici... È ricco a sufficienza: può sperperare senza diventare povero.

«Al modo stesso che oggi si potrebbe considerare il "genio" una forma di nevrosi, così potrebbe esserlo, forse, anche la forza di suggestione artistica - e infatti i nostri artisti sono anche troppo simili alle donnette isteriche! Ma questo va a discapito dell'"oggi", non dell'"artista"».

Nell'uno o nell'altro di questi frammenti, la riflessione di Nietzsche prende l'avvio soltanto dopo aver *riflettuto* in se stessa la prospettiva opposta. I vari brani ne elucidano un aspetto isolato - come la *resistenza* e la *non-resistenza* -, ma sempre i termini possono essere utilizzati sia dall'avversario, per una dimostrazione contraria, sia da Nietzsche medesimo: così vuole la nozione stessa di *decadenza* con il suo opposto, la *ascesa*, ogni volta che la *forza* o la *debolezza* devono essere stabilite secondo tali criteri. Di conseguenza, il linguaggio rigetta Nietzsche nel campo avversario (salute, norma, gregarietà), mentre i *sintomi* della forza, della potente singolarità, non possono essere determinati che in maniera negativa (malattia, alienazione, inintelligibilità). E infatti i sintomi della forza come quelli della debolezza, della salute come quelli della malattia, hanno questo di sconcertante: presentano il medesimo aspetto.

Nelle dichiarazioni di Nietzsche c'è una continua interferenza fra il criterio gregario della salute e quello della singolarità malata. Già il termine «*volontà di potenza*», nella sua accezione ambigua, è diretto innanzitutto all'intelligenza «sociale», non potendo il contenuto e l'orientamento datogli da Nietzsche a partire dalla singolarità svilupparsi altrimenti che con un compromesso dannoso al suo affermarsi : come l'esempio della *resistenza* o della *non-resistenza* alle invasioni nocive — il quale si capisce solo se riferito all'individuo concepito nel senso della morale tradizionale che si regge sulla sua identità durevole, ma diventa inintelligibile se l'individuo non è che una finzione, come lo è di fatto per Nietzsche, e il principio di identità sia abolito.

Diverso è il caso per un termine come quello di *Eterno Ritorno*, usato in una *accezione* che deriva dal *caso singolo* innanzitutto come *fatto vissuto*, poi come *fatto pensato* - e che non si rivolge più all'intelligenza sociale, ma alla sensibilità, all'emoività, all'affettività, dunque alla vita impulsionale di

ognuno e di tutti. E così per tutti i termini che designano le condizioni concepibili in quest'ultima sfera. Non appena Nietzsche li esamina alla luce di criteri quali quelli di *salute* e di *malattia*, che implicano la preoccupazione di *durare*, egli riprende le designazioni del linguaggio istituzionale e torna a sottomettersi al giudizio del principio di realtà.

In che misura l'alienato, il mostro, che sono casi di degenerazione o incidenti rispetto alle norme della specie, sono socialmente paragonabili ai casi eccezionali, i quali invece «arricchiscono» la vita umana? Che cosa vuol dire qui *arricchire*? I processi naturali forse si impoveriscono nella *sterilità* che caratterizza il mostro volgare? Quale confine è stato rispettato o violato perché il mostro diventi Mozart o, al contrario, che cosa è accaduto perché Mozart evitasse la mostruosità? Se le stesse emozioni non si fossero esercitate in modo *crudele e sterile insieme* - sterile per la società?

Noi ignoriamo assolutamente in che cosa il malato, l'alienato, il mostro siano dei casi di sterilità, a differenza dei casi eccezionali, né in che cosa questi ultimi siano fecondi, col pretesto di permettere alla massa degli esseri normali e mediocrementemente normali di conoscere istanti nei quali evadono dalla loro mediocrità. I termini di fecondità e di sterilità, se si riferiscono soltanto ai casi in questione, restano criteri di utilità, dunque stabiliti in tutto e per tutto dallo spirito gregario. Di conseguenza Nietzsche, anche qui, difende il prò e il contro: involontariamente contro se stesso e per la massa, se vuole degli *individui fecondi*, quand'anche questi soli giustificassero l'esistenza (della specie, dunque della massa), egli crede nella *fecondità*, e questo termine necessita nuovamente di una interpretazione che distingua ciò che è *utile agli altri* (dunque a un rappresentante della specie) e ciò che è unicamente *ricchezza* dell'esistenza, la quale, se si sottrae alla specie, agli altri individui che la rappresentano, resta sì ricchezza, ma ricchezza non scambiabile, dunque *senza prezzo*.

Nietzsche arriva ormai a sbarazzarsi della nozione di *decadenza*? Ha cercato di sbarazzarsene? Ha sentito una tale complessità dell'esistenza da fargli apparire sminuente questa nozione in se stessa? È questo il motivo per cui la *trasvalutazione dei valori* - l'«opera capitale» - non giunge a compimento? E tuttavia, sino alla fine, il termine *decadenza*

ricompare - dunque si ritrovano anche il criterio di salute e di malattia - probabilmente perché questa complicità con tutte le qualità «positive» del malato e della decadenza esige come contropartita il criterio che rimette in dubbio queste stesse qualità: in quanto l'essenziale è che la lucidità mai abbandoni o tradisca la vita, le si subordini sempre, la esalti anche nelle sue forme più cieche. Ora, in questo modo, Nietzsche stesso obbedisce alla «*più bella invenzione del malato*» - alla *malizia* sovrana: dunque alla sua aggressività.

## «PERCHE' I DEBOLI TRIONFANO

«Tutto sommato: i malati e i deboli hanno più *compassione*, sentimento di solidarietà, sono più “umani”: «i malati e i deboli hanno più *spirito*, sono più mutevoli, vari, divertenti - più maliziosi: solo i malati hanno inventato la *malizia*. (Una precocità morbosa alberga nei rachitici, negli scrofolosi e nei tubercolotici).

«Spirito: proprietà delle razze tarde (Ebrei, Francesi, Cinesi). Gli antisemiti non perdonano agli Ebrei di avere “spirito” - e denaro. L'antisemitismo, nome per i “malriusciti” (gli “sfavoriti dalla sorte”).

«Il buffone e il santo - i due tipi di esseri umani più interessanti,

«strette affinità fra il genio e il “grande avventuriero e criminale”,

«i malati e i deboli hanno il vantaggio della *fascinazione*: più interessanti degli esseri sani.

«E tutti gli individui, a cominciare dai più sani, sono, per certi periodi della vita, *malati*: — i grandi moti affettivi, la passione della potenza, l'amore, la vendetta si accompagnano a profonde perturbazioni. E per quanto riguarda la decadenza, ogni essere umano che non muoia prematuramente la rappresenta in tutti gli aspetti: dunque conosce anche per esperienza gli istinti che da essa provengono:

«per quasi la metà della sua vita l'essere umano è decadente.

«Infine: la donna! Una delle due metà dell'umanità è debole, tipicamente malata, mutevole, incostante - la donna ha bisogno della forza per aggrapparvisi, come ha bisogno di una religione della debolezza che trasfiguri in divino il fatto di essere debole, di amare, di essere umile.

«O meglio ancora, essa indebolisce i forti - domina, quando riesce a soggiogarli... La donna ha sempre cospirato con i tipi



della decadenza, i preti, e assieme a essi, contro i “potenti”, i “forti”, gli *uomini*.

«Infine: l'aumento di civiltà porta nello stesso tempo necessariamente l'accrescersi degli elementi morbosì, neuropsichiatrici e criminali...

«*Si forma una specie intermedia: l'artista* separato dalla criminalità dell'atto per la debolezza della volontà e la pusillanimità sociale; se non è ancora maturo per il manicomio, ne esplora ciò nondimeno le due sfere con le sue cupide antenne: questa pianta specifica della cultura, l'artista moderno - pittore, musicista, romanziere, innanzitutto - che per il suo modo di essere sfrutta l'improprio termine di “naturalismo”...

«Gli alienati, i criminali e i “naturalisti” sono in aumento: segni di una cultura in crescita e che si precipita con violenza *avanti* - il che vuol dire che il rifiuto, lo scarto, le materie eliminate guadagnano importanza - la *discesa* verso il basso mantiene e continua il suo *ritmo*...

«Infine il miscuglio sociale, conseguenza della rivoluzione, lo stabilirsi di uguali diritti, la superstizione della uguaglianza tra gli esseri umani. Perciò i fattori degli istinti declinanti (risentimento, insoddisfazione, impulso distruttore, anarchismo e nichilismo), ivi compresi l'istinto di servilismo, di viltà, di inganno e quelli della canaglia, dunque di tutti gli strati mantenuti a lungo negli infimi gradini della scala sociale, vengono a mescolarsi al sangue di tutte le condizioni, di tutte le classi sociali: ancora due o tre generazioni e la razza diventerà irricognoscibile - tutto sarà canaglia. Ne deriva un istinto generale contro qualsiasi tipo di privilegio, *un istinto generale di potenza e sicurezza, di durezza e crudeltà della prassi, tali che, in effetti, gli stessi privilegiati saranno presto sottomessi* ».

Non si può certo dire che in questo frammento Nietzsche si svincoli dal criterio del *morboso* e del *sano*; tuttavia, nella misura in cui sa di essere egli stesso malato e debole, rivaluta questi stati dell'esistenza modificando così, e quindi arricchendo di ulteriori sfumature, la propria discriminazione. Ecco riabilitato il malato perché ha una compassione maggiore e perché al tempo stesso ha lui solo «inventato la malizia»; riabilitate le razze invecchiate, decadenti, perché hanno tanto più spirito; riabilitati il *buffone* e il *santo* - e, all'inverso, riuniti in un medesimo genere di affettività, il «genio», «l'avventuriero criminale». Un tale rovesciamento è dovuto in gran parte alla scoperta di Dostoevskij; perché se i due non sono d'accordo sulle conseguenze che traggono da una analoga visione dell'anima umana, Nietzsche ha indubbiamente provato una sollecitazione infinita, incessante, a contatto con i «*demoni*» e col «*sottosuolo*» di Dostoevskij, e si è quasi riconosciuto in moltissimi dei discorsi che il romanziere russo affida ai suoi personaggi.

Verso la fine, il tema delle affinità tra l'artista e il criminale si fa sempre più frequente. L'idea che il creatore di simulacri distrugga delle forze aggressive e asociali che servono alla sua rappresentazione, è alla base di un singolare passo dell '*Ecce homo*, nel quale non compare alcuna idea di «sublimazione»; anzi è biasimato colui che a essa si presta necessariamente per pusillanimità. È chiaro che per Nietzsche l'arte non può compensare l'atto né sostituirsi all'impulso; ma, se riproduce la violenza e l'angoscia, il piacere e il suo appagamento, essa non deve servire da pretesto per mutilare l'integrità di una natura forte, la cui esuberanza deve esprimersi sia attraverso deviazioni ed errori, sia attraverso la rappresentazione immaginativa da cui discendono insieme il «crimine» e il suo simulacro. La «sublimazione» non è affatto garante della «moralità» di un individuo. Nietzsche non ammette che sia fonte di felicità creatrice se non in quanto essa testimonia la

presenza di una forza eccedente che si riposa un istante della propria ricchezza - per la stessa ragione per cui «*Dio, sotto forma di serpente, all'ombra dell'albero della Scienza, si riposava della creazione in sei giorni*».

«Non è il dubbio, ma la certezza a rendere folli... Ma bisogna essere profondo, abisso, filosofo per sentire a questo modo... Tutti temiamo la verità... *ma la forza capace della più potente realtà di visione* non solo è compatibile con *la più potente forza per l'azione, per la mostruosità dell'atto, per il Crimine... bensì la presuppone...* » (*Ecce homo*).

La certezza assume il carattere offensivo del delirio. Come può la certezza costringere lo spirito al delirio? Di quale *certezza* si parla qui? Dell'irriducibile fondo il cui mutismo rifiuta ogni equivalenza. Perché, se la certezza produce il delirio, è segno che la *mostruosità immaginata* non è che il rovescio di un atto criminale.

Lord Bacon avrebbe dissimulato, sotto la maschera di Shakespeare, delle *disposizioni mostruose*. Se Nietzsche «avesse pubblicato *con il nome di Wagner* il suo Zarathustra, nessuno vi avrebbe fiutato l'autore di *Umano troppo umano* (il visionario di Zarathustra)». Ma Wagner non è né Shakespeare né Bacon, mentre Nietzsche non esita ad assegnare a Wagner in rapporto a se stesso il ruolo del prete - non paragonabile a quello che Shakespeare avrebbe avuto nei confronti di Francis Bacon; così egli fa propri i tormenti di questi due. Dunque Nietzsche si identifica qui con Lord Bacon: poiché ha la *certezza*, accetta il delirio: e cioè la *realtà visionaria* presuppone la forza di attuare la visione *nella realtà*. Il delirio non è nell'*atto mostruoso*, ma nella *certezza* che la *forza di eseguirlo* è preesistente alla potenza della sua rappresentazione; dato che qui i termini *mostruoso, criminale* esprimono l'eccesso attraverso il quale la visione provoca il potere.

Da una parte, la *potenza di agire nella realtà* deve *dissimularsi* sotto la potenza della visione *più reale*; dall'altra, la *certezza che l'una presuppone l'altra* rende folli: la coartazione non si risolve nella simulazione. Non c'è dunque più nulla che separi due campi diversi del reale, il simulacro dell'atto e l'atto.

«Quanto deve aver sofferto un uomo per avere un *simile bisogno di fare il pagliaccio!*». L'«istrione» deve di conseguenza dissimulare la certezza della sua doppia potenza e *deridere* quel che egli è *facendo solo finta di esserlo*. (Shakespeare, Cesare).

Nietzsche situa allora il filosofo «abisso» sullo stesso piano: la *conoscenza è una potenza inconfessata di mostruosità*. Il filosofo è un semplice istrione se non possiede questa potenza, se ricusa la mostruosità. E Bacon, sotto la maschera di Shakespeare, imputa all'immaginazione creatrice delle «mene particolari» di cui noi non sappiamo nulla. Ma né Bacon né l'«istrione» Shakespeare erano pazzi: essi sono la certezza enunciata da Nietzsche e proprio per questo diventano la sua stessa follia.

Ma supponiamo che Shakespeare non sia stato che il vivente pseudonimo di Lord Bacon: l'«insoddisfazione» provata dall'uno e dall'altro in questo caso serve a Nietzsche soltanto per enunciare il proprio disagio, vale a dire la sua «impotenza» a esistere come personaggio di azione storica, e la sua autorità morale alla quale egli vuole trovare un equivalente in avvenimenti di cui rivendica la responsabilità. Egli sa benissimo che tali avvenimenti li porta in lui, li presente; ma è arrivato al punto di compensare il silenzio o l'incomprensione del pubblico tedesco con l'evocazione di situazioni concrete che possono solo essere la caricatura del suo pensiero. Noi oggi possiamo capire tutto il peso di questo disagio in uno spirito che, attraverso l'espedito della problematicissima identità Shakespeare-Francis Bacon, vuole dimostrare a se stesso l'enigma del proprio destino. Il punto di vista della potenza *visionaria* - cioè quella della sua opera - lo spinge a questo gioco di pseudonimia arbitraria - lontano, apparentemente, dalla teoria del caso fortuito, della fortuità individuale del Ritorno. Qui invece, è lui stesso lo pseudonimo del momento, e nient'altro che un momento, dato che da un momento all'altro cambia contenuto e significato.

Ma il termine *follia* designa soltanto un'operazione che ha inizio con l'abolizione del principio di identità, ora introdotta da Nietzsche nell'ambito discorsivo, con il risultato di ricondurre tutti i meccanismi del pensiero ai procedimenti dell'impostura. Dal momento che questa è attribuita al linguaggio, il comportamento personale che ne deriverà sarà

una semplice riproduzione della metonimia verbale: il disordine provocato nei rapporti tra gli individui e il mondo che li circonda ha qualcosa al tempo stesso della discontinuità «opportunista» e della confusione del codice dei segni quotidiani: ambedue sono indici del deteriorarsi della realtà la quale si concepisce soltanto come *qualcosa che serve*.

Poiché l'avvenimento cambia anche natura - si tratti di una solennità, di un incidente mondano, di uno scandalo, di un processo criminale, Nietzsche vi si riconosce: l'interesse che egli mostra, per esempio, per degli assassini, il modo con cui ne parla dimostrano che le sue argomentazioni sono soltanto in funzione di ciò che accade come riferito a lui stesso. La rubrica dei «*fatti di cronaca*», la «*cronaca mondana*» forniscono stranamente una dimensione al suo pensiero, dove il fortuito dà anche al suo linguaggio un tono perentorio: il rifiuto di discutere la sua visione del mondo. La dichiarazione presuppone che l'interlocutore registri il *fatto Nietzsche* e si orienti su questa base per vivere nell'ottica di Nietzsche. Tutta la corrispondenza degli anni '87-'88 è piena di dichiarazioni di tal fatta, le quali culminano nelle dimostrazioni che egli si dà in *Ecce homo* della sua semplicità, della sua discrezione, della sua modestia, della sua prudenza, della sua circospezione. Adesso è diventato il «propagandista» di se stesso: esiste da qualche parte un'autorità, nel mondo contemporaneo, che decide dell'avvenire e dell'orientamento morale e spirituale di tutta una generazione.

# **L'EUFORIA DI TORINO**

## «DIARIO DEL NICHILISTA

«Il brivido causato dalla “falsità” scoperta-vuoto: non ci sono più pensieri: i potenti affetti girano intorno a oggetti senza valore;

- spettatore di queste assurde tendenze prò e contro;
- critico, ironico, freddo con se stesso;

«- le più forti inclinazioni appaiono come menzogne : quasi noi dovessimo credere al loro oggetto, quasi volessero sedurci -

- la forza più forte non sa più a cosa tendere?
- «- tutte le cose sono là, ma nessun fine utile -
- l'ateismo come assenza di ideale.

«Fase di un non-agire e di un agire “non” appassionati: in essa si scarica il desiderio accumulato, nella ricerca di un legame, una relazione, un'adorazione...

«Fase del disprezzo anche per il no...  
anche per il dubbio  
anche per l'ironia  
anche per il disprezzo.

«*Catastrofe*: se la menzogna non sia qualcosa di divino...

«se il valore di ogni cosa non consista nel suo esser falsa

«se la disperazione non sia nient'altro che la conseguenza di una fede nella *divinità della verità*...

«se la *menzogna* e la *falsificazione* (mutare in falso), l'introdurre un senso, non siano proprio un valore, un senso, un fine...

«se non si debba credere in Dio non perché non è vero, ma perché è falso?...».

*Catastrofe*: non sarà la menzogna qualcosa di divino?

il valore delle cose non consisterà nel fatto che sono false?

la disperazione non sarà la conseguenza  
di una fede nella *divinità della verità*?  
la *menzogna* e la *falsificazione* (il render



falso), l'introdurre un senso non saranno  
appunto un valore, un senso, uno scopo?  
non si dovrà credere in Dio non perché è  
vero, ma *perché è falso*?

«E quanti ideali in fondo sono ancora possibili! - qui un piccolo ideale che mi capita ogni cinque settimane di afferrare a volo durante una passeggiata selvaggia e solitaria, nell'istante azzurrino di un'occasione fraudolenta. Trascorrere la vita tra cose tenere e assurde; estraneo alla realtà; metà artista, metà uccello e metafisico; senza sì o no per la realtà, salvo ammetterla ogni tanto solo in punta dei piedi, come un bravo danzatore: sempre carezzato da un qualunque raggio di sole della felicità; espansivo e incoraggiato perfino dall'afflizione - poiché l'afflizione preserva il fortunato - attaccando magari una scherzosa co-dina al più gran santo - questo, come è ovvio, l'ideale di uno spirito che pesa quintali, di uno spirito della pesantezza.

«E quanti dèi sono ancora possibili! Perfino in me, che sono un essere in cui l'istinto religioso, quello formatore di dèi (teurgico), qualche volta si anima in maniera inopportuna, come si è rivelato ogni volta diversamente il divino!... Tante cose singolari hanno sfilato dinanzi a me, in quegli istanti senza tempo che sembrano cadere nella vita dalla luna, durante i quali non si ha più la nostra età - giovanissimi ancora oppure ormai vecchi... Non dubiterei affatto dell'esistenza di tutti i tipi di dèi... Ve ne sono di quelli che non sarebbero immaginabili senza un certo alcionismo o una certa leggerezza... Forse gli stessi piedi leggeri fanno parte della nozione di "Dio"... È proprio necessario dimostrare che un dio preferisce tenersi lontano da qualsiasi filisteismo e da tutto quello che è conforme alla ragione e, resti fra noi, al di là del Bene e del Male? *Egli ha la vista sgombra* - per dirla con Goethe. E per invocare in questo caso l'autorità inestimabile di Zarathustra: Zarathustra arriva ad ammettere che potrebbe, a rigore, credere in un Dio che sapesse *danzare*...

«Ancora una volta: quanti dèi sono ancora possibili! Indubbiamente Zarathustra è anche lui un vecchio ateo: non

crede né a vecchi né a nuovi dèi. Dice che *potrebbe...* non potrà. - Bisogna capirlo bene.

«Tipo di dio secondo il tipo degli spiriti creatori, delle “grandi nature umane”».

Quando si considera l'ultimo periodo dell'attività di Nietzsche, e in special modo il suo ultimo anno «lucido», si è tentati di dire: ecco dunque dove portano i vent'anni della sua carriera: al baratro. Oppure, mettendo da parte questa constatazione, le si contrappone un punto di vista temerario quanto banale era il precedente, un punto di vista che questi vent'anni hanno lentamente, sordamente preparato: una singolare apoteosi, celebrata, recitata, commentata dallo stesso Nietzsche. Ma baratro e apoteosi sembrano in questo caso inseparabili.

Nietzsche, parlando della Crocifissione, esprime così lo stupore dei discepoli quali egli li immaginava, incapaci di comprendere le parole e i gesti di Gesù: *che cosa significa?* E dà lui stesso la risposta nell'*Anticristo* su quello che avvenne poi: la più grande *ironia* della storia universale.

Tutte le interpretazioni, tutti i commenti ai quali può dar luogo il crollo di Nietzsche resteranno sotto il segno della stessa ironia da lui mostrata al momento del suo distacco. Da quando era sul ciglio dell'abisso? È stato folgorato all'improvviso, tra la fine dell' '88 e l'inizio dell' '89, dicono alcuni, tra cui i suoi amici più intimi. No, dicono altri, il male lo travagliava in modo evidente dal tempo di Zarathustra, certamente dalla fine dell' '87. E tanto gli uni che gli altri credono alla realtà del professore di filologia, alla serietà del filosofo; lo considerano esclusivamente nel pieno esercizio delle sue funzioni intellettive, e prendono così alla lettera le sue dichiarazioni successive, anche contraddittorie, le quali vanno discusse soltanto se permettono di classificarlo nel contesto del pensiero contemporaneo. In base a tali punti di vista tutti si commuovono all'ultimo spettacolo da lui dato a Torino, e fanno a gara nel cercare qualche traccia di incoerenza nelle opere precedenti, quelle che vengono subito prima della «chiusura» e sono poi le più esenti da qualsiasi sospetto di squilibrio. Per non parlare dei precedenti

valetudinari di Nietzsche.

Vari testimoni della sua vita si sono pronunciati sulle supposte inclinazioni morbose di Nietzsche. Overbeck, il più fidato e il più onesto dei suoi confidenti negli ultimi sei anni «lucidi», si è fatto scrupolo di sondare i motivi del crollo con la massima circospezione : senza alcun dubbio gli sembra concepibile che la follia non sia stata che il risultato della particolare maniera di vivere di Nietzsche. Ma questa è ancora soltanto una timida ipotesi, giacché se la follia come tale può a rigore essere il risultato di un modo di vita, quando invece è più probabile che ne sia il movente, la cosa è ben diversa se fin dall'inizio si considerino un errore flagrante, per la conoscenza, le frontiere tracciate fra ragione e sragione e non si consenta alla prima se non a patto di riservarsi l'uso della seconda.

«Tra i “monumenti” della sua malattia che possiedo nella mia collezione di lettere di Nietzsche, uno dei più toccanti è l'appello di angoscia, mezzo in tedesco, mezzo in latino, che mi mandò da Sils (Alta Engadina) l'8 settembre 1881, dove le due lingue, il tedesco e il meno perfetto latino, mi rivelarono le condizioni di salute della sua mente, quando io ormai non potevo più far nulla per aiutarlo. Queste sono le conclusioni a cui giungo ora dal confronto fra quanto ricordo io e il racconto della signora Forster - e in particolare il contrasto fra la malattia di Nietzsche, che ero venuto a trovare qui a Basilea nel 1884, all'Hotel de la Croix Blanche, e l'impressione che sua sorella dice di aver avuto, poche settimane dopo (settembre o ottobre dello stesso anno, a Zurigo), della salute del fratello, e soprattutto della gioia da lui manifestata quando si riconciliarono - tutto ciò mi convince sempre più che, fin da allora, Nietzsche era vittima dei violenti sbalzi della depressione più cupa e di un'esaltazione euforica - sbalzi che caratterizzano generalmente i candidati alla follia - e che, fin da allora, quello che io frequentavo ne era candidato. D'altronde, gli attimi passati con Nietzsche l'anno prima, a Schuls, vicino a Tarasp, mi avevano fatto un'analogha impressione. E se in quegli anni non fossi stato così totalmente privo di esperienza in fatto di malati di mente, il modo in cui

Nietzsche, steso a letto per un grave accesso del suo male, cercò, per la prima e ultima volta, di iniziarmi alla sua dottrina segreta, non avrebbe dovuto lasciarmi il minimo dubbio che non fosse più padrone della sua ragione.

«Nietzsche mi confidò le sue rivelazioni sull'Eterno Ritorno durante un soggiorno a Basilea, nell'estate 1884 (all'Hôtel de la Croix Blanche), nello stesso misterioso modo che, secondo le testimonianze della signora Andreas Salomé, aveva usato con lei. A letto, sofferente, con una voce sinistramente sussurrante, come se scoprisse un terribile segreto, mi comunicò in parte la sua dottrina esoterica. Può darsi che mi avesse parlato di questa dottrina già in passato, ma, se ciò era avvenuto, lo aveva fatto certamente di sfuggita, come se si trattasse di una dottrina nota della filosofia antica, senza darvi quell'importanza particolare che si dà a qualcosa che ci riguarda personalmente. Comunque ho un ricordo oscuro delle nostre conversazioni su quell'argomento prima del 1884.

«È anche per questo che, per quanto le parole del 1884 mi fossero state totalmente incomprensibili, non avevo il minimo dubbio che ci fosse un qualche legame con un antico filosofema. Ed è sempre in questo senso che, pochi anni dopo il crollo di Nietzsche, mi accadde di parlarne con Rohde, il quale diceva di condividere nel modo più assoluto la mia opinione circa l'origine della dottrina, ma per il resto si rifiutava di considerarne l'applicazione da parte di Nietzsche se non come un sintomo della sua malattia».

Fintantoché Nietzsche parla del pensiero del Ritorno, l'interlocutore crede di aver a che fare con una rappresentazione *ripresa* dai sistemi dell'antichità. Ma in questa rappresentazione è adombrata l'esperienza di Sils-Maria, perciò dà ai suoi amici l'impressione di qualcosa di strano. Overbeck non sa esattamente se si tratti di una mistificazione oppure di un'idea delirante, e insiste sullo stato di Nietzsche quando gli parla steso a letto per l'emicrania, sul tono inquietante della sua voce fattasi sussurro, sul carattere spettacolare della comunicazione che contrasta con il tono d'altronde «obiettivo» in cui Nietzsche avrebbe parlato delle concezioni elleniche del Ritorno.

Benché Overbeck attribuisca alle condizioni di salute di Nietzsche il contenuto inelucidabile della dottrina, nega che vi

si possa avvertire il minimo prodromo della follia, e di conseguenza non riconosce, prima dell'esplosione del delirio a Torino, nessuna azione oscura della follia sulla sua produzione «lucida». Nulla gli sembra più errato del reinterpretare retrospettivamente il pensiero di Nietzsche muovendo dal crollo. Lo stesso Nietzsche scriveva a Deussen, all'inizio del 1888:

*«Ho vissuto, voluto e forse anche ottenuto tanto e poi tanto, che è necessaria una sorta di violenza per distogliermene e separarmene. La veemenza delle mie oscillazioni interiori era prodigiosa: che ciò sia in qualche modo percettibile anche da lontano è quanto concludo dagli epithetis ornantibus con i quali mi gratifica la critica tedesca ("eccentrico", "patologico", "psichiatrico" e hoc genus omne). Questi signori, i quali non hanno alcuna nozione del mio centro, della grande passione che governa la mia vita, potranno difficilmente scorgere il punto in cui fino allora mi ero trovato fuori del mio centro, dove ero veramente "eccentrico". Ma che importa che si ingannino sul mio conto! Peggio sarebbe se ciò non accadesse (- il che mi renderebbe diffidente su me stesso)».*

Ricordandosi del passo di questa lettera (a Deussen), Overbeck conclude: «Il solo fatto che meriti di essere considerato è che Nietzsche stesso ammetta la sua "eccentricità" ed affermi così che questa è inaccessibile a ogni giudizio che non sia il suo. E tale giudizio ha comunque la forza di argomentazione che possiede ogni giudizio intorno alla conoscenza di sé, e cioè che, pur non portando nessuna prova, è tuttavia la prova suprema. Almeno Nietzsche arriva a provare che nemmeno lui ha trovato il suo centro».

In termini quasi identici a quelli della lettera a Deussen Nietzsche aveva scritto a Carl Fuchs (il 14 dicembre 1887):

*«...non di mia volontà, bensì obbedendo a una necessità implacabile, sto giusto chiudendo i conti con gli uomini e le cose, e mettendo ad acta tutto il mio "fino adesso". Tutto quello che mi occupa in questo momento consiste quasi esclusivamente nel tracciare il punto finale. Negli ultimi anni, la veemenza delle mie oscillazioni interiori era spaventosa; adesso che devo passare a*

*una forma nuova e più elevata, ho bisogno in primo luogo di una nuova estraneità, di una spersonalizzazione ancora più alta. In questo mi è essenziale sapere ciò che e chi mi resterà ancora.*

*«Insomma, quanti anni ho? Non so: come non saprei dire a che punto sarò ancora giovane... In Germania si lamentano della mia "eccentricità". Ma poiché non sanno affatto dov'è il mio centro, difficilmente scopriranno dove e quando sono stato finora "eccentrico". Ad esempio, il fatto di esser stato filologo mi ha spostato dal mio centro (il che non vuole affatto dire che io sia stato un cattivo filologo). Allo stesso modo, mi sembra una eccentricità l'esser stato wagneriano. Fu un'esperienza quanto mai pericolosa: ora che so di aver evitato di soccombervi, so anche il senso che essa ha avuto per me — fu la prova suprema del mio carattere. Poco a poco, ciò che in noi è più costantemente rivolto verso l'interno ci disciplina fino a farci ritrovare la nostra unità: questa passione, alla quale per tanto tempo non si sa dare un nome, ci salva da tutte le digressioni e le discussioni, questo compito di cui siamo i missionari volontari».*

Le ragioni che dà Nietzsche della sua «eccentricità» sono ancora di ordine polemico, e se ha già lasciato intendere parecchie volte che la sua rottura con Wagner fu il banco di prova del suo carattere, non dice però mai quale sia il suo *centro*, quale sia il *compilo* di cui è l'involontario missionario. Il che non infirma per nulla la maniera con cui Overbeck discute e pone la questione del «centro» di Nietzsche.

Per quanto Overbeck metta giustamente in guardia contro le interpretazioni retrospettive dell'opera a partire dal crollo, il discorso sembra tuttavia basarsi su un concetto *ottimista dell'intelletto* in generale, concetto che proprio Nietzsche fece di tutto per distruggere e che si regola su norme in nome delle quali oggi, ad esempio, il dottor Podach rifiuta a Nietzsche la capacità razionale, «oggettiva», «indispensabile al filosofo», mancanza che apparirebbe già flagrante nell'impotenza di Nietzsche a costruire in sistema coerente il suo pensiero. Tale concetto del conoscere fa sì che si scorga in Nietzsche l'incapacità di trovare «il proprio centro».

Ma se Nietzsche ammette la propria eccentricità, cosa intendeva dire con le parole: «là dove ero veramente fuori dal mio centro»? Non aveva forse detto allo stesso Overbeck che egli era



*una «natura troppo concentrata perché tutto ciò che lo colpisce, lo tocca, non si diriga verso il suo centro », dal che sarebbe dipesa la sua vulnerabilità di fronte ai casi crudeli, proprio dal fatto di essere troppo concentrato? Se il centro si confondeva in lui con la «grande passione» della sua vita, e quindi con la ricerca di uno scopo per il quale voleva vivere ancora qualche anno, qual era questo scopo? L'opera? O qualche altra cosa che si sarebbe compiuta comunque, a dispetto degli eventi? La sua concentrazione non ostacolava forse il volere che tendeva a tale scopo? Se lo scopo è l'opera, rimanendo concentrato sull'idea dell'opera, ovverosia sul comunicare, in realtà ostacola l'esperienza, dato che questa allora dovrà essere concepita in quanto comunicabile; contemporaneamente, «il suo centro» non è più la sua passione, bensì è ancora legato all'intelletto, e così, sottraendosi alla veemenza delle oscillazioni, ritarda l'esperienza: l'esser fuori dal proprio centro. Ora, questa esperienza - che l'opera precedente esigea, dunque che egli stesso esigea - era la sua metamorfosi. In che modo Nietzsche era giunto a negare la serenità dell'intelletto, se non muovendo dalle forze centrifughe del Caos? Ciò non significa che abbia invocato tali forze: più ne temeva l'irruzione imminente, più lottava contro l'incoerenza, e più subiva il fascino del discontinuo e dell'arbitrario: «I pensieri sono i segni di un gioco e di una lotta degli affetti; essi dipendono sempre dalle loro nascoste radici». Fin dall'inizio egli prese coscienza di ciò, e così si disegnò poco a poco il sorriso seduttore della sfinge.*

Intensità, eccitazione, tonalità: questo è il pensiero, indipendentemente da ciò che enuncia e da qualsiasi cosa esso enunci; la cui applicazione suscita a sua volta altre intensità, altre eccitazioni, altre tonalità. Ormai, egli lo vuole esercitare solo in rapporto alla capacità emozionale, non più concettuale: su quel limite in cui il sapere si offre come risorsa per agire, non più per la pace dell'intelletto, bensì obbedendo alle forze sollecitanti del Caos.

Non fu l'intelletto a vincere le forze centrifughe per comunicarle, bensì tali forze si comunicarono da sé, un giorno, a Sils-Maria, presentandosi come moto attorno a qualcosa che un accordo o un legame segreto impediva assolutamente di avvicinare. L'*anello* prima, la *ruota della fortuna* poi, il *circulus vitiosus deus* alla fine: tutte figure che di per se stesse presuppongono il *mantenere a distanza* un centro, una fonte, un nulla, forse un dio, il quale ispiri il moto circolare e vi si esprima. Le forze centrifughe non fuggono dal centro definitivamente, bensì tornano ad avvicinarvisi per allontanarsene un'altra volta: queste veementi oscillazioni sconvolgono l'individuo che cerchi soltanto il proprio centro senza vedere il circolo di cui egli stesso fa parte; e le oscillazioni lo sconvolgono perché ognuna corrisponde a un'individualità *diversa* da quella che egli crede di essere, dal punto di vista del centro introvabile. Ecco perché un'identità è essenzialmente fortuita, e per ognuna deve essere percorsa tutta una serie di individualità affinché la fortuità di questa o di quella le renda tutte necessarie. L'Eterno Ritorno come dottrina implica né più né meno l'insignificanza dell'uno *volta per tutte* del principio di identità e di non-contraddizione che sono alla base del conoscere: se ogni cosa accade solo una volta per tutte, quando viene a mancare l'intensità, esse cadono nell'insignificanza del senso. Ma poiché l'intensità è *l'anima* dell'Eterno Ritorno, tutte le cose acquistano significato solo in rapporto all'intensità del circolo.

Ma tutto questo è ancora soltanto il possibile enunciato del pensiero del Ritorno: l'esperienza vissuta dell'intensità del circolo, sostituendosi al principio dell'*una volta per tutte*, si apre così a un numero di individualità da percorrere finché non ritorni anche quella stessa a cui l'Eterno Ritorno si è soltanto rivelato...

Tale esperienza si fa oscura non appena Nietzsche vuole iniziarvi i suoi amici come a una parvenza di dottrina che esige

comprensione - ed essi *indovinano* il delirio: se l'avvenimento di Torino dà loro ragione, d'altra parte spiega come essi non abbiano capito nulla di quelle parole sussurrate, le sole che avrebbero potuto trasmettere loro la vertigine provata a Sils-Maria.

« Innanzitutto le immagini; - spiegare come le immagini nascano nella mente. Poi, parole applicate alle immagini. Infine, concetti possibili solo a partire dalle parole...».

La parola, quando significa un'emozione, la fa (passare per identica all'emozione provata, la quale è forte solo nel momento in cui non c'è parola. L'emozione significata è più debole dell'emozione non significante.

Così, ogni volta che interviene la designazione comunicativa in uno scambio di parole con gli altri (soggetti), c'è uno scarto tra quello che è stato provato e quello che è stato espresso.

Tale esperienza determina consapevolmente tutti i rapporti di Nietzsche con i suoi amici: costoro non riflettono sulla genesi emozionale di un pensiero, e quando Nietzsche li invita a pensare con lui, è innanzitutto un invito a sentire, e precisamente a sentire la sua emozione prima.

Ma lo scarto tra la designazione e l'emozione designata, nel costituirsi del *senso* (dell'emozione) - dunque il movimento della parola verso l'emozione e da questa alla *scelta della parola* - cioè l'espressione che è in se stessa emozione - tutto ciò non ha che un'importanza relativa per il supporto che eserciti tale operazione mantenendo la propria continuità esclusivamente in tale andirivieni - ed esercitandola sia in rapporto a sé che in rapporto agli altri. Nietzsche è costantemente preoccupato di questo fenomeno, *soggiacente* ai suoi contatti con le persone più o meno vicine a lui: il supporto *si disfa* e si riforma secondo la ricettività degli altri supporti, i supporti della comprensione. Questa, con le sue *fluttuazioni*, non può non modificare il sistema di designazione: non appena cessa il bisogno di designare l'emozione agli altri (suscettibili di provarla), l'emozione si designa da sé, nel supporto; oppure con un codice di designazione, quando sia *pensata* come designabile, codice da cui dipende il supporto; oppure da stati

indesignabili, dunque come qualcosa di indesignabile: alto o basso (euforia - depressione) in cui il supporto si disfa e si riforma in maniera contraddittoria: infatti esso scompare nell'euforia e si riforma nella depressione, come fosse supporto solo a causa dell'assenza o dell'incapacità di euforia.

Le conseguenze che Nietzsche trae per sé da simili situazioni si formano secondo il seguente schema di argomenti: innanzitutto, sono i nostri bisogni a interpretare il mondo: ogni impulso, sorta di bisogno di dominare, ha la sua prospettiva che impone continuamente agli altri impulsi; da tale pluralità di prospettive non solo risulta che ogni cosa non è altro che interpretazione, ma anche che il soggetto stesso che interpreta è un'interpretazione. Ne consegue che l'intelligibilità di tutto quello che si può pensare (per il fatto che noi non formuliamo nessun pensiero se non assoggettandoci alle regole del linguaggio istituzionale) discende dalla morale gregaria della veracità - nel senso che il principio di veracità è in sé un principio gregario: «Tu devi essere riconoscibile, esprimere la tua intimità con segni *precisi* e *costanti* - altrimenti sarai pericoloso; e se sei cattivo, la facoltà di dissimularti sarà quel che vi è di peggiore per il gregge; noi disprezziamo l'essere segreto, inconoscibile. - Di conseguenza, l'esigenza di veracità presuppone la conoscibilità e la persistenza della persona».

A partire da tale moralizzazione di ciò che è intelligibile (o dell'intelligibile come fondamento della morale gregaria) si sviluppa in Nietzsche il processo ambiguo intentato contemporaneamente alle forze di conservazione e a quelle di dissoluzione. Egli continua a oscillare tra la fissazione (in segni costanti e precisi) e la propria propensione al movimento, alla dispersione di sé: finché la tensione non provochi una rottura fra la *costanza dei segni* e ciò che possono significare soltanto con la loro *fissità*. Come se l'inerzia stessa si fosse rovesciata in *ostinazione* della parola, la costanza dei segni fu sostituita da una parola intesa come *gesto ostinato* a recuperare l'inconoscibile disperso sotto l'aspetto di incoerenza. E così Nietzsche ricapitola in lui stesso le tappe che l'hanno condotto a una *teoria del caso fortuito*:

«1. Il mio sforzo contro la decadenza e la progressiva debolezza della personalità.

«Io cercavo un nuovo *centro*.

«2. Riconosciuta l'impossibilità di tale sforzo!

«3. Perciò ho continuato sulla via della dissoluzione. - Vi trovavo nuove sorgenti di forze per gli individui isolati.

«Dobbiamo essere dei distruttori!...

«Riconobbi che lo stato di dissoluzione in cui gli esseri isolati possono giungere a compimento come mai prima - è insieme immagine e caso singolo, l'anima dell'esistenza in generale.

«Teoria del *caso fortuito*, l'anima, un essere che seleziona e si nutre, forte, esperto e creatore - continuamente (questa forza creatrice passa inosservata di solito! concepita solo come "passiva").

«Riconobbi la *forza attiva*, creatrice in seno al fortuito!

«- il caso fortuito non è esso stesso che l'urto vicendevole degli impulsi creativi

«Contro il sentimento paralizzante della dissoluzione in generale e dell'incompletezza

«ho sostenuto

*l'Eterno Ritorno!* ».

*Egli avrebbe incarnato il caso fortuito. E contemporaneamente, avrebbe riprodotto il mondo, il quale non è che una concomitanza di casi. Dunque si sarebbe esercitato all'imprevedibile.*

L'«incoerenza», che alcuni hanno visto soltanto negli ultimi messaggi di Torino, sta invece *al punto di partenza* della carriera di Nietzsche, è il suo pietrificante faccia a faccia. Per anni egli ha accuratamente travestito, dissimulato questo faccia a faccia, prima di palesarlo sulle piazze di Torino. Che una disposizione fisiologica morbosa sia implicita in tale dilemma iniziale, e diventi complice implacabile della disputa dissolutrice, non toglie che il contrasto sia già deciso in anticipo: al contrario, essa porta la lotta al suo acme in quanto il focolaio è dentro l'organismo stesso di Nietzsche.

Ma anche se il crollo non fosse mai avvenuto, la seduzione del Caos, ovvero dell'incoerenza, sarebbe stata presente in Nietzsche ancora e sempre; solo che non l'avrebbe esibita alla luce del sole in modo così folgorante. La premonizione del male, della sproporzione tra *il tempo del pathos* e *il tempo concesso al suo organismo* diede in qualche modo luogo a uno scambio, a una transazione: questo organismo (strumento, corpo) fu il *prezzo* del pathos. Per essersi profondamente incisa nell'organismo, la legge dell'Eterno Ritorno di tutte le individuazioni possibili, come giustizia *dell'universo*, richiese la distruzione dello stesso organismo che l'aveva divulgata: ovvero il *cervello di Nietzsche*, prodotto fortuito, realizzato dal caso che costituisce la *legge* di tutte le combinazioni possibili (ma limitate) del Ritorno di tutte le cose. - Ma questa è ancora soltanto una *formulazione* dell'avvenimento, nei termini che il cervello aveva forgiato. Se Nietzsche non fosse stato guidato dalla premonizione del suo declino, non avrebbe dispensato improvvisamente (in pochi giorni, e quindi in pochi messaggi) la totalità di ciò che questo significava di per sé. Egli doveva prima assumere il significato di un segno mediante sforzi

successivi: ma non appena l'ebbe assunto, poco gli importavano gli sforzi stessi e i loro frutti; egli aveva ormai la certezza della sua autorità; poco importava quindi, in questa «posizione di forza», la sfida lanciata contro la nostra epoca: ne diventava egli stesso l'insospettata misura. Ma tale autorità non doveva valersi *delle sue dichiarazioni precedenti* che ne costituivano il fondamento: se egli avesse vantato come assoluta una sola delle sue dichiarazioni, tutta l'operazione sarebbe stata compromessa. Questa autorità *non era quella di un individuo* - come si illudono ancora quei commentatori che più simpatia hanno per lui -, era il caso *fortuito*, che qui non è altro che l'espressione di una *legge* - e quindi di una giustizia.

Se Nietzsche non fosse stato preso da quella vertigine premonitrice, avrebbe forse rischiato di confondere il senso del suo messaggio con quello di un sistema filosofico immutabile; ma aveva su di lui questa spada di Damocle: da un *momento all'altro* puoi essere colpito da imbecillità, e tutto quello che avrai detto di giusto, di vero, di autentico sarà marcato con il sigillo della *debilità mentale*. Tale minaccia fu ammessa da Nietzsche come *fatto compiuto* e divenne il suo stratagemma, o il suo genio : si esprima in forma di enormità quello che è il *fondo* di ogni cosa; giacché, se noi dichiareremo che tale fondo è inattingibile, daremo prova di un *comodo agnosticismo* che non muterà minimamente il comportamento dell'uomo, né la sua morale, né le sue forme di esistenza; mentre sarà ben diversa la cosa, se parleremo il linguaggio del buffone impostore, che ci permetterà di dire questa assurdità: *tutto ritorna!*



«Propagandista» metafisico di Wagner, quando Bayreuth era ancora un progetto di difficile realizzazione, Nietzsche comprese, non appena questa impresa divenne culto idolatrico del vecchio maestro secondo gli auspici di Cosima, di essersi prestato alla deviazione delle proprie aspirazioni da parte di un'arte che le monopolizzava e le falsava favorendo il rinnovarsi della virtuosità teutonica. D'ora innanzi egli ascriverà al movimento wagneriano l'insuccesso dei suoi libri, l'incomprensione che constata soprattutto nei vecchi amici che aveva condotto a Wagner, come pure in molti altri incontrati a Bayreuth. Da questo momento Nietzsche ricerca le cause della propria ripugnanza: Wagner corrompe la musica con la concezione del dramma musicale, «l'impossibile sintesi del dramma parlato e di una musica tutta votata e sottomessa all'espressione degli affetti».

In seguito individuerà in Wagner i tratti del falso genio, il quale specula sulla vulnerabilità nervosa dell'ascoltatore. L'ebbrezza, l'estasi, la tonalità dell'anima, l'eccesso, il delirio, l'allucinazione - ecco quello che cerca questo *Cagliostro*, per trarre in inganno le folle ed esacerbare l'isterismo delle sue ascoltatrici. La cosa più grave è che tali equivoci mezzi sono impiegati al servizio di ciò che è il male per eccellenza di questa generazione: uno pseudo-misticismo, il «ritorno a Roma», la castità, dunque quanto di peggio Nietzsche possa condannare, esecrare, aborrire. Perciò afferma che Wagner è un *istrione*, e quindi il sintomo stesso della *décadence*. Così facendo, Nietzsche rivela l'ambiguità dei propri attacchi: ancor prima che Wagner abbia composto il *Parsifal* (l'opera che costituisce il corpo del reato nel processo da lui intentato al vecchio maestro), egli imputa deliberatamente a Wagner quel che egli stesso sviluppa nel suo pensiero: il *dionisismo*, o ciò che tale termine sottintende, è essenzialmente espresso da Wagner. Ma non gli basta esprimerlo: non riesce a sostenerlo come puro musicista; egli lo sfrutta per fini incompatibili con ciò

*che rappresenta il dionisismo.* Ora, per Nietzsche, il filosofo e lo scienziato non possono mai comunicare il dionisismo; solo all'*istrione* è dato di renderne conto, e questo egli rimprovera a Wagner di essere.

Solo l'*istrione* infatti è capace di comunicare il dionisismo; e se Wagner è un *istrione*, perché allora lo considera un decadente, e non invece un vero, un puro musicista? Wagner sembra «essersi confuso con Shakespeare, quando insiste sull'*attore* in Shakespeare». Un artista autentico, e anche un attore, non è mai un *istrione*; ogni artista autentico ha coscienza di produrre nel *falso*, ovvero nel *simulacro*. Wagner invece pretende di essere un riformatore, un filosofo rigeneratore, mentre non è che un musicista e, proprio per questo, è, per Nietzsche, un *cattivo* musicista: «vanitoso, cupido, sensuale, perverso»; egli non ha nemmeno il coraggio della propria impudenza; dunque, dal momento che usa il simulacro nella più *totale inconsapevolezza* del falso, non è che un *istrione*. Ma l'*istrione* è, per Nietzsche, la formula di un'arma segreta che farà saltare i criteri tradizionali del sapere, e cioè del *vero* e del *falso*. Il fenomeno dell'amore diventa, in lui, l'analogo della simulazione dell'essere medesimo.

Nietzsche volle riservare solo a se stesso i mezzi per sfruttare quest'arma; egli ne fornisce ampiamente la sostanza e possiede lo strumento necessario a sguainarla, a elaborarla, a darle forma: l'*istrionismo* è in lui strettamente connesso con il segreto lavoro di decomposizione della sua persona. E perciò proietta sulla fisionomia di Wagner - a tre anni dalla sua morte - tutto quello che, autentico in lui, appare adulterato in Wagner.

In Nietzsche il medesimo motivo (della simulazione inconscia e del simulacro consapevole dell'autentico) incrementa il fantasma della maschera: non è solamente una metafora di portata universale, ma una risorsa del suo comportamento di fronte ai contemporanei. La *maschera cela l'assenza di una fisionomia* determinata, occulta la relazione con l'imprevedibile e insondabile Caos. Ciò nondimeno la maschera è *l'emergere del Caos*, nel punto limite in cui la necessità e il fortuito si incontrano, in cui l'arbitrario e il «giusto» coincidono.

La maschera, che forma comunque una fisionomia determinata, anche se ne nasconde l'assenza, *appartiene all'interpretazione esteriore* e risponde a un desiderio di suggestione che viene dall'interno: o meglio, rivela che colui che sembra portarla deve anche aver *deciso* quel dato volto rispetto a «se stesso». Ma Nietzsche - ed è questo il processo che egli segue o che segue il Caos attraverso di lui - tratterà il proprio io necessario come una maschera (quello che egli è diventato per essere tale). E così può, ormai fare la sua apologia nel senso in cui interpreta lo *Spirito del sottosuolo* di Dostoevskij : «una maniera crudele del *conosci-te-stesso* di deridere se stesso, ma con una tale disinvoltura temeraria e voluttuosa della potenza sovrana che ne ero ebbro di piacere».

Se Nietzsche, fin dall'adolescenza, si preoccupa di recuperare il proprio passato, dunque di costruirsi un'autobiografia, ciò è dovuto al fatto che egli cerca, con questa disamina della sua esistenza, il movimento che giustifichi la *fortuità* del suo essere. *Ecce homo*, come autobiografia, non esalta un io esemplare, bensì descrive la progressiva liberazione da una idiosincrasia a spese di questo io, in quanto essa gli si impone e lo disintegra in ciò che essa stessa costituisce.

Come la maschera nasconde un'assenza di fisionomia determinata, e dunque cela il Caos, la sua ricchezza, così il *gesto che accompagna la maschera*, il *gesto istrionesco*, è in stretto rapporto con la designazione dell'emozione vissuta, prima che essa sia significata dalla parola: gesto improvviso, privo di senso in sé, ma simulatore e dunque *interpretabile*, segna la demarcazione appena percettibile *in cui gli impulsi esitano ancora a prestarsi a una qualche identificazione*, mentre la *necessità che si ignora sembra arbitraria prima di ricevere un significato esteriormente necessario*. Da una parte, la possibilità di un gesto in sé privo di senso, dall'altra, la continuità del gesto, le sue conseguenze in un'azione che non acquista senso essa stessa se non a condizione che il *rifiuto del Caos*, della *pluralità* di sensi, si compia sotto forma di decisione, in vista dell'esteriorità, per intervenire nel «corso» degli avvenimenti. Durante il periodo torinese, il gesto «insensato» prevarrà sempre più sull'esplicitazione: esso esprime nel modo più diretto la coincidenza del *caso fortuito (Zufall)* e dell'*'idea*

*improvvisa (Einfall).*

Dopo la pubblicazione del *Caso Wagner*, Nietzsche si propone di pubblicare la prima parte della *Trasvalutazione dei valori*, che sarà, secondo alcuni progetti postumi, l'*Anticristo*, da lui integralmente redatto a *Torino* (contemporaneamente al *Contra Wagner* e al *Crepuscolo degli idoli*, in margine a *Ecce homo*). Nessuna delle quattro opere sarà pubblicata prima del suo ricovero a *Iena*. Comunque, finito l'*Anticristo*, Nietzsche non si cura più della *Trasvalutazione* e, non riuscendo a elaborare sistematicamente l'opera cosiddetta capitale, entra nella prospettiva del *complotto*. La visione (paranoica) del mondo e della propria situazione costituisce, dopo *Torino*, un sistema dettato, organizzato dal pathos nietzscheano: è il periodo in cui il gesto si sostituisce al discorso; la sua stessa parola, oltrepassando il livello «letterario», deve ormai essere esercitata come un attentato dinamitardo. Nietzsche è ormai convinto di perseguire non la realizzazione di un sistema, bensì l'applicazione di un programma. Lo trascina a ciò la straordinaria euforia degli ultimi giorni torinesi.

Quanto allo sviluppo istrionesco dell'euforia (a parte il procedere nella stesura di *Ecce homo*), se ne possono seguire le forme più o meno brevi o prolungate nella corrispondenza torinese degli ultimi sei mesi del 1888. Tuttavia, tali forme variano a seconda della sfera che rappresentano per Nietzsche i vari corrispondenti: i familiari, gli intimi come Overbeck, Gast, le sue vecchie relazioni, Burckhardt, Cosima appartengono ormai a un passato più o meno stabile, ma che assumerà un altro aspetto dopo le allucinazioni torinesi. Invece, l'apparizione di Strindberg nella sua vita arricchisce tale stato allucinatorio. Per la prima volta (Nietzsche può dialogare (anche se solo per lettera) con un suo pari: *genio* il cui temporaneo delirio è della statura di quello, appena nascente ma tra breve definitivo, di Nietzsche. La testimonianza portatagli da Strindberg non è solamente, come le conferenze di Brandes, un riconoscimento della sua autorità; è ben di più, giacché Strindberg - anche se non lo sa - lo conferma nella visione torinese del mondo, e contribuisce così a prepararne la trasfigurazione e l'assunzione in una regione affatto favolosa: il pathos di Strindberg sostiene la paranoia di Nietzsche.

In quale misura la corrispondenza con Strindberg poteva influire su tali disposizioni al gesto, dunque sulla parola gestuale, quale si pronunciò verso la fine dell' '88 negli ultimi messaggi?

In questo scambio di lettere, l'acerba ironia di Strindberg si accorda, per una singolare coincidenza, con la tonalità dell'anima, violenta e insieme euforica, di Nietzsche; coincidenza che (se Strindberg accettasse di tradurre in francese *Ecce homo*) si rivelerebbe, come dice lo stesso Nietzsche, il « *miracolo di un caso fortuito denso di significato* ».

Strindberg, che ha già una lunga esperienza delle proprie crisi paranoiche e, verso la fine del 1888, conosce un periodo tra i più cupi della sua esistenza, non si rende ancora conto dello stato d'animo torinese di Nietzsche. Prenderà le sue

ultime parole per sfumature stilistiche, o per semplici moti di umore; e, dato che è uno dei pochissimi che non solo abbiano ammirato Nietzsche dopo lo *Zarathustra*, ma che abbiano anche subito la sua influenza - soprattutto per quanto riguarda la psicologia della donna - riceve le ultime opere (il *Caso Wagner*, il *Crepuscolo degli idoli*<sup>1</sup>) come un prolungamento coerente di quello che Nietzsche rappresenta ai suoi occhi:

## STRINDBERG A NIETZSCHE

*fine novembre 1888*

*Onorato Signore,*

*Non v'è dubbio che Lei abbia dato all'umanità il libro più profondo che essa possieda e che, cosa non da poco, abbia avuto il coraggio, e forse il desiderio, di sputare in faccia alla canaglia quelle sovrane parole.*

*La ringrazio! Mi sembra però che, per tutta la lealtà che è nel Suo spirito, Lei abbia un po' abbellito il tipo del criminale. Consideri le centinaia di fotografie che illustrano l'uomo criminale di Lombroso, e mi concederà che il criminale è uno sporco animale, degenerato, debole, che non possiede le facoltà necessarie a cambiare gli articoli della legge, i quali oppongono alla sua volontà e alla sua forza ostacoli troppo solidi. Osservi bene l'espressione di stupida moralità di quelle fisionomie completamente bestiali. Che delusione per la morale!*

*E Lei vuol esser tradotto nella nostra lingua groenlandese! E perché non in francese o in inglese? Lei giudicherà la condizione della nostra intelligenza dal fatto che hanno voluto internarmi in un manicomio a causa della mia tragedia, e da quello che uno spirito fine e ricco come Brandes si è visto ridotto al silenzio da quella « maestà di zotici ».*

*Io concludo tutte le lettere ai miei amici con: leggete Nietzsche! Questo è il mio Carthago est delenda!*

*Ad ogni modo, non appena sarà conosciuta e compresa, la Sua grandezza ne sarà diminuita: il dolce volgo comincia già a darLe del tu come ad uno dei suoi. È meglio tener segreto il Suo nascondiglio e permettere a noialtri 10.000 uomini superiori di fare un pellegrinaggio segreto al Suo santuario, per attingervi a piene*

*mani. Ci lasci vegliare sulla dottrina esoterica per conservarla intatta e pura e perché non sia divulgata senza il tramite dei Suoi devoti discepoli, a nome dei quali firmo*

*August Strindberg*

Strindberg, che teme i propri deliri, dai quali riesce sempre a liberarsi per la sua grande capacità di sdoppiamento, non vede affatto come il proprio accento, che non può non risentire di tali alterazioni, precipiti la progressiva interpretazione delirante che si elabora nella mente di Nietzsche. Egli non conosce né l'euforia torinese, né il modo con cui Nietzsche comincia a sentire gli avvenimenti intorno a sé. Del tutto naturale è l'interesse appassionato che Nietzsche gli esprime per gli *Sposi*, come naturale è l'importanza che sembra annettere a una possibile rappresentazione del *Padre* da Antoine.

Quando Nietzsche, con il pretesto che Strindberg stesso ha curato la traduzione francese del *Padre*, gli domanda di occuparsi della traduzione dell' *Ecce homo* - cosa abbastanza straordinaria - Strindberg accetta l'idea, purché Nietzsche si assuma le spese.

## NIETZSCHE AD AUGUST STRINDBERG

*Torino, 7 dicembre 1888*

*Carissimo e onorato Signore! È andata dunque perduta una mia lettera? Le ho scritto dopo la secondai lettura del Padre, profondamente colpito da questa opera magistrale di rigorosa psicologia: Le avevo anche espresso la mia convinzione che l'opera è destinata a essere rappresentata adesso a Parigi, al Théâtre libre di Antoine - dovrebbe semplicemente esigerlo da Zola!*

*Il criminale ereditario è decadente, persino idiota - non v'è dubbio! Ma la storia delle famiglie di criminali, per la quale l'inglese Galton (« the hereditary genius ») ha raccolto la documentazione più considerevole, risale sempre a un individuo troppo forte per un certo livello sociale. Il caso Prado, l'ultimo importante di criminalità parigina, ne fornisce il tipo classico: con*

*la sua padronanza di sé, il suo spirito, la sua stessa arroganza, Prado era superiore ai suoi giudici e ai suoi avvocati; tuttavia, l'accusa schiacciante lo aveva fisiologicamente demolito a tal punto, che alcuni testimoni non poterono riconoscerlo se non con l'aiuto di ritratti precedenti.*

*E ora qualche parola fra noi, solo fra noi! Quando ieri mi arrivò la Sua lettera - la prima lettera che mi sia mai arrivata nella vita - avevo appena finito l'ultima revisione del manoscritto di Ecce homo. Siccome il caso non esiste più nella mia vita, di conseguenza neppure Lei è un caso. Perché lei scrive lettere che arrivano in un tale istante!*

*Ecce homo deve infatti uscire contemporaneamente in tedesco, in francese e in inglese. Ho spedito ieri il manoscritto al mio editore: non appena le bozze saranno pronte, dovranno passare nelle mani dei signori traduttori. Chi sono questi traduttori? A dire il vero, ignoravo fosse Suo l'ottimo francese del Padre: pensavo si trattasse di una traduzione magistrale. Caso mai Lei volesse prendere in mano la traduzione francese, non potrò mai reputarmi abbastanza felice per questo miracolo di un caso denso di significato. Perché, detto tra noi, tradurre Ecce homo è cosa da poeta di prim'ordine: per l'espressione, per la raffinatezza del sentimento, è mille miglia lontano da tutti coloro che sono soltanto semplici « traduttori ». In fin dei conti, non è un libro grosso: io penso che nell'edizione francese (forse Lemerre, l'editore di Paul Bourget!) sarà uno dei soliti volumi da tre franchi e cinquanta. E dato che dice cose inaudite e, talvolta, usa il linguaggio di un dirigente mondiale, supereremo persino Nana nel numero di copie.*

*D'altra parte, questo libro è antitedesco fino all'annientamento: il partito preso in favore della cultura francese è mantenuto da un capo all'altro della storia (tratto i filosofi tedeschi in gruppo come «falsari inconsapevoli »). Inoltre, il libro non è affatto noioso - in qualche punto l'ho persino scritto in stile « Prado »...*

*Per mettermi al sicuro contro brutalità tedesche («sequestro»), manderò, ancor prima della pubblicazione, i primi esemplari al principe Bismarck e al giovane imperatore, con una notifica di dichiarazione di guerra: a un atto simile i militari non possono rispondere con misure di polizia. - Io sono psicologo.*

*Pesi bene le possibilità, onorato signore! È un affare assolutamente di prim'ordine. Io sono abbastanza forte da spaccare*



*in due la storia dell'umanità.*

*Rimarrebbe la questione della traduzione inglese. Lei ha qualcosa da proporre a tale riguardo? - un libro antitedesco in Inghilterra...*

*Suo devotissimo  
Nietzsche*

## STRINDBERG A NIETZSCHE

*Copenhagen, metà dicembre 1888*

*Onorato Signore,*

*Ho provato una grande gioia nel ricevere dalla Sua magistrale mano una parola di stima per il mio dramma incompreso. Lei deve sapere, signore, che sono stato costretto a cedere gratuitamente due tirature al mio editore per poter avere la certezza che l'opera fosse almeno stampata. In compenso, durante lo spettacolo, una vecchia signora è caduta stecchita, un'altra signora ha partorito quando è comparsa la camicia di forza, e tre quarti del pubblico si è alzato come un sol uomo lasciando il teatro con urla da far paura.*

*E Lei vuole che io inciti Zola a rappresentare il mio dramma per le Parigine di Henry Becque! In questa città di cornuti provocherebbe un parto generale. Ma veniamo alle Sue cose.*

*Qualche volta scrivo direttamente in francese (come negli articoli che Le accludo, dallo stile arguto e tuttavia pittoresco), talaltra invece le traduco.*

*È cosa assolutamente impossibile trovare un traduttore francese che rinunci a « correggere » lo stile in ossequio alle regole retoriche della Scuola normale e a togliere così all'espressione la sua intatta freschezza. L'orrenda traduzione degli Sposi è stata curata da tino svizzero francese (della Svizzera romanza) per mille franchi. La somma gli fu pagata in contanti e ci sono voluti altri cinquecento franchi a Parigi per la revisione. Lei comprenderà dunque che la traduzione della Sua opera pone gravi problemi di denaro, e dato che io sono un povero diavolo (moglie, tre bambini, due domestici, debiti, ecc.), non posso farLe una riduzione di prezzo, tanto più che il mio dovrebbe essere anche un lavoro di poeta e non soltanto di intermediario. Se Lei può affrontare queste considerevoli spese,*

*conti pure su di me e sul mio talento. Nel caso contrario, sarò lieto di cercarLe un traduttore francese, di cui si possa veramente fidare.*

*Quanto all'Inghilterra, non sono proprio in grado di dirLe nulla, dato che è un paese bigotto, in mano alle donne, e quindi in totale decadenza. Lei sa bene cosa significhi la morale in Inghilterra; una biblioteca per fanciulle di collegio, Currer Bell, Miss Braddon e compagnia bella! Lasci perdere! Tradotto in francese, Lei penetrerà fin nel mondo dei negri e così si farà beffe del matriarcato britannico. Cerchi di rifletterci su, La prego, e pensi alle mie proposte e mi faccia sapere qualcosa appena può.*

*In attesa di una Sua risposta, Le giungano i sensi della mia profonda stima.*

*Suo August Strindberg*

Ma Nietzsche non sembra prendere in considerazione questa controproposta quando gli manda la *Genealogia della morale*. Al che Strindberg risponde inviandogli le sue *Novelle svizzere*, delle quali una soprattutto racconta le «Torture di coscienza» di un ufficiale tedesco che, reso folle dal rimorso per aver dato ordine di fucilare dei franchi tiratori, diserta e diventa cittadino svizzero per non essere più strumento di un potere imperialista.

Nietzsche reagisce in modo conciso:

*Caro Signore,*

*Riceverà tra breve la risposta alla Sua novella - essa rimbomba come uno sparo. Ho convocato una dieta di principi a Roma, voglio far fucilare il giovane imperatore.*

*Arrivederci! Infatti noi ci rivedremo.*

*Une seule condition: Divorçons...[2](#)*

*Nietzsche Cesare*

A questo punto Strindberg comincia a temere per Nietzsche, dato che questo penultimo messaggio da Torino firmato Nietzsche *Cesare* denuncia il completo sconvolgimento

operatosi dopo che Nietzsche lo aveva invitato a essere il suo traduttore (8 dicembre) - sconvolgimento che, nel contesto delle lettere e messaggi ad altri suoi corrispondenti (in margine a *Ecce homo*), collima perfettamente con i suoi gesti e le sue parole già dall'inizio del 1888 e, comunque, appariva imminente fin da novembre. Dal suo ritiro danese di Holta, Strindberg non poteva seguire le fasi della metamorfosi di Nietzsche, con il quale era in corrispondenza soltanto dall'autunno.

Quando riceve il breve messaggio firmato *Cesare* è più esitante che incline a prenderlo per una facezia, non può impedirsi di provare un'angoscia che però egli esprime in modo indiretto, fingendo di stare al gioco, e anche lui, nella sua risposta in greco e in latino, si firma *Deus optimus maximus*.

*Holtibus pridie Cal. Jan.*  
MDCCCLXXXIX

*Carissime Doctor!*

Θέλω, θέλω μανήναι

*Litteras tuas non sine perturbatione accept et tibi*

*[gratias ago.*

*« Rectius vives Licini, neque altum*

*Semper urgendo, neque dum procellas*

*Cautus horrescis nimium premendo*

*Litus iniquum »*

*Interdum juvat insanire!*

*Vale et Fave!*

*Strindberg (Deus optimus maximus)*

Nietzsche risponde subito e con una continuità che, date le sue condizioni, appare prodigiosa:

*Al Signor Strindberg!*

*Eheu?... non più dunque Divorçons?...*

*Il Crocifisso*<sup>3</sup>

La citazione dei versi di Orazio poteva forse far impressione a Nietzsche? Invece, il *Télo manénai* (io voglio, voglio essere pazzo furioso) e *interdum juvat insanire* (nel frattempo rallegriamoci con la follia) o esaltavano lo stato di Nietzsche, o non aggiungevano nulla alla sua euforia. Il solo fatto certo è che le sue condizioni non gli impediscono di conformarsi allo spirito di compassione espresso in quest'ultimo omaggio reso al suo istrionismo. Il *Deus optimus maximus* che gli partecipa il suo turbamento (*non sine perturbatione*) lo incita a firmarsi non più *Cesare*, ma il *Crocifisso*. Tale firma, in cui sceglie la fisionomia di Cristo per mascherare la perdita della propria identità, tale nome-attributo viene da lui usato anche in messaggi ad altri corrispondenti (precisamente a Brandes e a Gast). Strindberg è tra coloro ai quali Nietzsche, nella sua duplice apoteosi in *Dioniso* e nel *Crocifisso*, mostra il proprio volto come fosse quello di Cristo. In questo modo il suo stato euforico conosce *due prospettive* derivanti dal suo *faccia a faccia* stabilito nell'*Ecce homo*-. *Dioniso contro il Crocifisso*.

La *prospettiva del Crocifisso* è quella del *complotto*; essa è il prolungamento logico del sistema paranoico. In tale prospettiva, il Crocifisso si sostituisce a Cesare; la *vittima* diventa la forza del giudizio: donde l'esecuzione punitiva dei suoi nemici. Strindberg, Brandes, Gast sono scelti come complici, ciascuno a titolo diverso; il complotto è cominciato con il *Contra Wagner* ed è in definitiva volto contro i capi della Germania imperiale che sono di ostacolo alla sovranità nietzscheana. Ma quando si delinea l'idea del complotto, il suo scopo «attuale» si confonde con il proponimento di assai più vasta portata che mira a «spaccare in due la storia dell'umanità», e non resta che il volto e la voce di Nietzsche da offrire alle due istanze che presiedono alla rottura della sua unità. Con Nietzsche si esprime una doppia teofania, ma la tensione che esige non sembra escludere in nessun momento la coscienza dell'enormità di farsi passare ora per Dioniso ora per il Crocifisso.

Egli sa benissimo, anche quando scrive il suo ultimo messaggio, a *chi* si rivolge, e si firma consapevolmente: *il Crocifisso*. È certo che Strindberg interpreterà esattamente. Mai

Nietzsche sembra perdere la nozione del proprio stato: egli *simula* Dioniso o il Crocifisso e si compiace di questa enormità. Ed è appunto in questo compiacimento che consiste la sua follia: nessuno può dire fino a che punto *la simulazione è perfetta, assoluta*; il suo criterio sta nell'intensità che egli prova nel simulare, fino all'estasi: ora qui, per giungere a questa gioia estatica, egli deve esser stato sostenuto da un'immensa derisione liberatrice nelle strade di Torino in quei pochi giorni, i primi dell'anno '89, quasi un superamento della sua sofferenza morale - derisione di se stesso, di tutto ciò che era stato ai propri occhi, derisione del Signor Nietzsche - ed è a questo punto che nasce la disinvoltura nei confronti dei suoi corrispondenti : « *Poiché mi avevi scoperto, non era poi una grande impresa trovarmi: la difficoltà ora è di perdermi...* "Il Crocifisso " » (a Brandes).

Se il procedimento che devasta il «principio di realtà» consiste in una sospensione o nell'estinzione della coscienza del mondo esterno, ciò non toglie che Nietzsche non sembra essere mai stato così lucido come in quegli ultimi giorni torinesi: *quello di cui ha coscienza è appunto di averla fatta finita con Nietzsche* svuotandosi della sua persona. Ma tale *assenza* di identità si pronuncia con una dichiarazione enorme, inconsistente, che rivendica la fisionomia divina, proprio a causa di questa stessa inconsistenza. Dichiarazione che vale per il gesto universale delle figure divine. Come può egli consapevolmente dare così spettacolo di sé, se non perché *sa* che *nessuno* crederà a quel che dice? Egli è guidato da due motivazioni: da una parte, l'*autorità* che sente di possedere per beffare se stesso e i suoi contemporanei, dall'altra la voluttà che gli procura la regia del caso fortuito (il caso Nietzsche), che è poi il Caos vissuto, in una totale vacanza dell'io cosciente. Il regista resta sempre la *coscienza nietzscheana*, ma non è più l'io *nietzscheano*, non più l'io *firmato Nietzsche*. Per questa coscienza restano ancora l'espressione nietzscheana, il vocabolario nietzscheano, ma essa è resa attuale direttamente dagli impulsi, i moti d'umore sbarazzatisi della *censura* posta dal principio di realtà a partire dall'io. Tale attualizzazione avviene sotto forma di *residui* del discorso nietzscheano, divenuti in qualche modo repertorio del suo istrionismo e i cui accessori si combinano secondo le tonalità dell'anima. Così,

l'istrionismo diventa la pratica del caso fortuito. La censura del principio di realtà tollera, solamente in base a tale principio, il gioco convenzionale della metafora (linguaggio) o del simulacro (gesto dell'attore). Ora, la pratica del caso fortuito diventa qui un modo di abolire il principio di realtà, supponendolo però intatto negli altri perché si produca l'*effetto* della regia, al modo stesso che il linguaggio, applicato *arbitrariamente*, presuppone l'interpretazione degli altri: anche se deviata, la censura del principio di realtà si confonde all'esterno con il giudizio degli altri, con le loro reazioni, anch'esse custodi dell'*io* nietzscheano, abbandonato alla loro discrezione da una coscienza che è ormai senza supporto: sono gli altri, gli amici, i destinatari dei suoi messaggi che devono ritrovare Nietzsche, o, se l'hanno trovato, perderlo, e questa, come dichiara a Brandes, è la cosa più difficile. Infatti, è possibile che gli altri conservino solo un finto Nietzsche o tutt'al più alcuni pezzi del suo io devastato. Sia che Nietzsche si ritrovi nella sua totalità o sia per sempre perduto (come Dioniso Zagreo), in quei giorni torinesi, egli è passato dall'altro lato della pura e semplice realtà obiettiva, il cui contesto limita la portata delle parole e dei gesti di un individuo: il caso fortuito — dunque l'arbitrario — è, non si stanca di affermarlo, la sola realtà - o l'assenza totale di una realtà afferrabile. La sua autorità è tale che può a suo piacere confondersi con lo stesso inafferrabile e stabilirne il regno.

Ma come può, dalla prospettiva del complotto che è quella del Crocifisso, passare poi alla *prospettiva di Dioniso* - che non solo è diretta a destinatari diversi, ma risponde ad *associazioni emotive* diverse?

Il Crocifisso e il suo antagonista Dioniso senza dubbio formano nell'euforia torinese un equilibrio, ma indipendentemente dal fatto che tale equilibrio significhi, con il favore dell'euforia, una riduzione dell'antagonismo così irriducibilmente affermato in *Ecce homo (Sono stato capito? Dioniso contro il Crocifisso)*, anche Dioniso, come testimonia una lettera del 7 gennaio a Overbeck, partecipa al complotto, poiché ugualmente è il *firmatario* di un «decreto» in forza del quale Guglielmo e gli antisemiti *sono stati fucilati*.

Appare così che la *prospettiva di Dioniso* dipende anche da un regolamento di conti con Wagner - ma su un piano

completamente diverso -, da una specie di singolar tenzone la cui posta è Cosima. Il trionfo di Dioniso porterà all'abbandono della prospettiva del complotto e, ogni volta che Nietzsche firma Dioniso, il complotto stesso è già superato, liquidato, dimenticato, e proprio per questo anche l'euforia di Nietzsche si riassorbe completamente.

La firma *Dioniso* è in sé assai meno strabiliante di quella del *Crocifisso*, dato che da molto tempo Nietzsche, nelle sue opere precedenti, era già ricorso alla figura di questo dio per identificarlo al caos universale. È nel momento in cui viene riassociato al suo opposto, il *Crocifisso*, che si fa sentire il bisogno di un equilibrio, non *nel* senso di un riassorbimento di quello che aveva respinto, ma *nel* senso di un equilibrio emozionale. Tuttavia questo equilibrio, e quindi l'associazione nel complotto, sarà abbandonato per un altro. Da parte di Nietzsche è una difesa contro la rappresentazione paranoica: con Dioniso cerca di compensare il complotto e ne viene a capo solo mediante rappresentazioni libidinali.

---

<sup>1</sup> Probabilmente si trattava di una copia del manoscritto o delle bozze, dato che il lavoro fu pubblicato soltanto nel 1889.

<sup>2</sup> In francese nell'originale.

<sup>3</sup> La traduzione di questo scambio di lettere è stata condotta sulla pubblicazione di Karl Strecker: *Nietzsche und Strindberg*, Georg Muller Verlag, 1921.

Come le forze libidinali concorrono a un ultimo equilibrio nel quale Nietzsche avrebbe ricercato la sua «guarigione» - è quanto attesta un primo messaggio a Burckhardt datato 4 gennaio '89, in cui lo stesso Nietzsche parla di *equilibrio*.

« Al mio onorato Jacob Burckhardt. Ecco il piccolo scherzo per il quale mi perdono la noia di aver creato un mondo. Ora, Lei è - tu sei - il nostro più grande maestro: infatti con Arianna devo solo essere l'*equilibrio* dorale di tutte le cose, noi abbiamo in ogni parte tali esseri che sono al di sopra di noi... Dioniso ».

Ma questo fragile equilibrio, destinato a durare solo pochi giorni, potrebbe benissimo esser considerato come quello che Freud chiama, nel processo paranoico, *irruzione del rimosso*, nella misura in cui la rimozione formasse il meccanismo primo della paranoia e l'irruzione fosse l'ultima fase in cui, finalmente, il malato, avendo sentito questa fase come una catastrofe universale, cercasse di ricostruire il inondo in maniera da poterci vivere.

Il comportamento di Nietzsche a Torino si «spiegherebbe» o si dimostrerebbe con l'irruzione di un *contro-Nietzsche* «rimosso» (dopo la perdita di Tribschen e la rottura con Wagner e Cosima) - un *contro-Nietzsche* che nascerebbe accanto al Nietzsche prima lucido, ma che rivedrebbe, reinterpretandole, le posizioni appena prese e apparentemente definitive, e che, facendo ciò, si *servirebbe delle dichiarazioni di Nietzsche* (le penultime: *Contra Wagner* e l'*Anticristo*) per sovrapporvi non solo quello che era stato represso perché potesse pronunciarsi l'anti-wagnerismo, l'anti-cristianesimo, ma anche tutta la realtà affettiva rinnegata in nome della posizione precedentemente lucida. Tale realtà affettiva risale molto al di qua di ogni spiegazione, fino ai motivi oscuri dell'infanzia (cfr. il sogno premonitore di Nietzsche a sei anni, il Padre morto, ecc.).



Ma se accanto al Nietzsche lucido appare un *contro-Nietzsche* (secondo il meccanismo della rimozione), resta sempre un rapporto tra l'afasia del *contro-Nietzsche* e il Nietzsche che *continua a dichiarare* muovendo da quello che affermava in precedenza. L'apparire di un *contro-Nietzsche* è sentito allora come una *liberazione* nei confronti del Nietzsche lucido, e da ciò nasce l'*euforia*: la stessa rovina del Nietzsche lucido diventa in qualche modo un *beneficio* per l'insieme del pathos nietzscheano, e la *trasfigurazione del mondo*, il *gaudio celeste* - il faccia a faccia riconciliato del Crocifisso e di Dioniso - come una vittoria riportata sull'*Ecce homo* - dunque l'impossibile vissuto -costituiscono l'estasi di Torino.

Per quante definizioni «cliniche» si possano dare del comportamento di Nietzsche prima e durante il periodo torinese (1887-1888) - parafrenia, demenza precoce, paranoia, schizofrenia - esse non possono essere stabilite che dal *di fuori*, e cioè sulla base delle norme istituzionali. È certo che lo psichiatra attribuisce ai *criteri* di guarigione un valore di obiettività puramente *relativa*, alla quale, da un punto di vista scientifico, *non crede* più di quanto non vi creda l'ammalato. Da un punto di vista puramente artistico, il *criterio di obiettività* è stato sfruttato tanto da Dostoevskij quanto da Strindberg come risorsa di *un'ironia* infinita. Infatti lo psichiatra, a quanto dice Freud, affronta tali fenomeni armato dell'ipotesi che persino *manifestazioni dello spirito così singolari*, così lontane dal pensiero abituale degli uomini, *sono derivate dai processi più generali e naturali della vita psichica*, e vorrebbe imparare a conoscere sia i moventi sia le vie di questa trasformazione.<sup>1</sup>

Nella prima delle due lettere torinesi che Nietzsche invia a Burckhardt, quella del 4 gennaio '89, allude prima al rapporto tra lo *scherzo* e la *noia di aver creato un mondo*: lo scherzo è una maniera di «perdonarsi» questa noia. Così, per la prima volta, si parla della *creazione del mondo* (atto divino) - tema ripreso nella seconda lettera - e della funzione stessa dell'istrionismo: lo scherzo *compensa* la creazione divina (dunque per il «paranoico» compensa la noia di dover ricostruirsi un mondo vivibile). Ora, *darsi all'atto « divino » della creazione* (come Nietzsche-Dioniso) è *appunto lo scherzo* («dionisiaco»). Prima indicazione di una nuova fase nella metamorfosi di Nietzsche. In seguito (come per scusarsi dello scherzo), dichiara a

Burckhardt che è «il nostro grande, il nostro più grande maestro» : e seguita dicendo che lui stesso non fa che *formare un equilibrio con Arianna: il felice equilibrio di tutte le cose (secondo il quale) Arianna e Dioniso-Nietzsche hanno in ogni parte esseri a loro superiori...*

Per la prima volta nel periodo dell'euforia sorge l'immagine di Arianna - (inseparabile da Dioniso e già menzionata a varie riprese nelle opere precedenti e nei frammenti postumi). Ai primi di gennaio, Nietzsche manda a Cosima il messaggio: *Arianna ti amo -Dioniso.*

Nietzsche riattualizza all'improvviso il suo periodo di Basilea e l'«idillio di Tribschen». Ecco che una nuova forma di equilibrio è stata sentita al ricordo di Cosima-Arianna; l'equilibrio *Dioniso-Il Crocifisso* scompare nel senso che la prospettiva del *complotto* sembra essere per un attimo abbandonata a beneficio della riattualizzazione di un passato lontano: specificamente *libidinale*, essa ha per oggetto l'immagine prestigiosa di Cosima. Ora, dato questo contesto, come arriva a sottoporre al professor Burckhardt - il «nostro più grande maestro» - *l'equilibrio di ogni cosa* che egli forma, *che dice di essere con Arianna?* C'è quasi un appello *all'autorità* del celebre storico - mai egli smise di venerarlo - venerazione priva di reciprocità - e quasi un appello al giudice, dunque a un'autorità in qualche modo paterna: simultaneamente, si esprime il bisogno di mistificare il vecchio universitario. Nessuno poteva sapere, in quel momento (tranne la stessa Cosima), che per Arianna egli intendeva Cosima. Tale appello fa senz'altro parte di un'ultima resistenza di Nietzsche alla follia, ultimo sforzo della sua coscienza per riaggrapparsi alla propria identità anche in piena euforia.

Rifugiandosi *nell'istrionismo* puro e semplice, Nietzsche tenta di emergere dal naufragio della propria identità come Nietzsche lucido. Ma soltanto al *ricordo delle personalità dei suoi corrispondenti* gli diviene sensibile il movimento euforico del naufragio: l'euforia è troppo violenta perché egli non sia spinto da questo stesso movimento a comunicarla a coloro che hanno *conosciuto* colui che affonda; troppo forte la liberazione rispetto al suo io lucido perché essa non diventi il piacere stesso della propria derisione. Comunque sia, Nietzsche 1) ammette il proprio istrionismo; 2) lo spiega come un modo di

*perdonarsi, dunque di distrarsi dalla noia di aver creato un mondo. Quest'ultima motivazione - la necessità di ricostruire il mondo e di agire come Dio - può essere interpretata come allusione alle sue opere: a ogni modo la creazione del mondo è invocata come il senso del suo soggiorno a Torino in una frase analoga, la prima della lunga lettera del 5 gennaio, allo stesso Burckhardt.*

A BURCKHARDT

5 gennaio 1889

*Caro Professore, tutto sommato preferirei essere professore a Basilea piuttosto che Dio; ma non ho osato spingere il mio egoismo privato così lontano da trascurare per colpa sua la creazione del mondo. Vede, bisogna saper fare dei sacrifici, in qualsiasi modo e in qualsiasi luogo si viva. Comunque mi sono fatto riservare una cameretta da studente situata di fronte al Palazzo Carignano (nel quale sono nato sotto il nome di Vittorio Emanuele) e che inoltre mi permette di sentire, dal mio tavolo, la splendida musica che viene eseguita sotto di me, nella Galleria Subalpina. Pago 25 franchi, servizio compreso, mi faccio da solo il tè e le spese, soffro per scarpe bucate, e rendo grazie al Cielo in ogni momento per il mondo antico, per il quale gli uomini non sono stati abbastanza semplici né abbastanza silenziosi. Dato che sono condannato a intrattenere la prossima eternità con dei brutti scherzi, ho una mania di scarabocchiare che non lascia niente da desiderare e non ha assolutamente nulla di estenuante. La posta è appena a cinque passi, là imbuco le mie lettere per fare il grande feuilletoniste del grande monde (sic). Naturalmente sono in stretti rapporti con il Figaro, e perché Lei si possa fare un'idea del mio modo di essere assolutamente inoffensivo, ascolti i miei primi due brutti scherzi:*

*Non prenda troppo sul serio il caso Prado. Io sono Prado, io sono il padre di Prado, oso dire che sono anche Lesseps...: Volevo dare ai miei Parigini che amo una nuova nozione - quella del criminale onesto. Io sono Chambige - altro criminale onesto.*

*Secondo scherzo: Io saluto gli immortali. Il signor Daudet fa parte dei quarante.*

*Quel che è sgradevole e urta la mia modestia è che, in fondo, io sono ogni nome della storia; lo stesso per quanto riguarda i bambini che ho messo al mondo, la situazione è tale che mi chiedo con una certa diffidenza se tutti coloro che entrano nel « regno dei cieli » non vengano anche da Dio.*

*Quest'inverno, vestito nel modo più misero possibile, ho assistito due volte di seguito alla mia sepoltura, prima come conte Robilant (- no, questo è mio figlio come io sono Carlo Alberto, infedele alla mia natura), ma ero anche Antonelli. Caro Professore, Lei dovrebbe vedere questo edificio: dato che sono assolutamente privo di esperienza nelle cose che creo, Lei ha il diritto di fare qualsiasi critica, [gliene] sarò riconoscente, senza poter promettere di trarne profitto. Noi artisti siamo incorreggibili. Oggi mi sono concesso lo spettacolo di un'operetta, genialmente moresca, e ho constatato con piacere in quest'occasione che adesso tanto Mosca che Roma sono delle realtà grandiose. Vede, anche per il paesaggio, non mi si nega del talento. Pensi, faremo delle belle, belle chiacchierate, Torino non è lontana, in questo momento non mi si impone nessun dovere professionale serio, ci procureremo un bicchiere di Veltiner. Il négligé è di rigore.*

*Con vivo affetto  
suo Nietzsche*

*(P.S.) Vado in giro dappertutto con il mio saio da studente, qua e là batto la spalla a qualcuno e gli dico: siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricatura...[2](#)*

*Domani verrà mio figlio Umberto e la deliziosa Margherita, ma li riceverò in maniche di camicia.*

*Il resto per la signora Cosima... Arianna... ogni tanto si fa della magia...*

*Ho fatto mettere Caifa in catene: anch'io l'anno scorso sono stato crocifisso con tenacia dai medici tedeschi. Tolti di mezzo Guglielmo, Bismarck e tutti gli antisemiti.*

*Lei può fare di questa lettera qualsiasi uso che non mi diminuisca nella stima dei basileesi.*

---

<sup>1</sup> Cfr. il caso del presidente Schreber. Prima malattia: autunno 1884-1885. «*Questa malattia si svolse senza che intervenisse nessun incidente appartenente alla sfera del soprannaturale*» (citato da Freud). Seconda malattia: ottobre 1893. «*Dovette patire le cose più spaventose che si possano immaginare, e ciò per una causa sacra*». «*...Idee morbose, costituitesi in un sistema completo, più o meno preciso e che non sembra suscettibile 'di essere corretto da una valutazione obiettiva delle circostanze reali*». Liberazione nel 1902, e pubblicazione delle *Memorie di un malato di nervi*. (La trasformazione di Schreber in donna da cui dipende la salvezza dell'umanità).

<sup>2</sup> In italiano nel testo

*Siamo contenti?  
Son dio, ho fatto questa caricatura.*

La straordinaria ricchezza di «senso» che gioca in modo scintillante nell'ultima lettera a Burckhardt, anche se per gli psichiatri attesta il crollo del filosofo, è ciò nondimeno la piena apoteosi dell'«intelletto» nietzscheano. In un lampo di istrionismo appare la pienezza di tutto quello che la vita di Nietzsche aveva accumulato: i diversi temi, riuniti e come superati in tanti *scorci*, formano un'unica visione. Non si tratta più di *volontà di potenza* né di *Eterno Ritorno*, vocaboli destinati alla riflessione, alla comunicazione filosofica. Ma del rovescio della *morte di Dio*: del regno del Cielo, da cui emana la *creazione del mondo*. L'insegnamento filologico non era che un pretesto per sfuggire alla condizione divina: finché il mestiere di professore sembrava cosa di tutto riposo, la *creazione* (del mondo) era per Nietzsche un compito arduo; adesso che questo compito è stato assunto, esso si rivela, proprio per le modeste condizioni nelle quali può essere portato a termine, semplice come la cronaca del *gran mondo*: creare il mondo e fare della *cronaca mondana* sono cose che discendono dall'istrionismo e si enunciano in brutti scherzi. Brutti, indubbiamente, agli occhi del professor Burckhardt, scelto quale confidente e giudice. La serietà della scienza, nella sua qualità di custode del principio di realtà, vale qui da contrasto. La meraviglia o la ragione scandalizzata formano ancora il fondo sul quale lo scherzo può prendere forma, enunciarsi. Ora, per intrattenere la prossima *eternità*, lo scherzo assume l'aspetto di una costante reincarnazione: essa si estende agli avvenimenti e ai personaggi che sono *in fondo* solo proiezioni e gesti dello stesso Nietzsche. « *Tutto quello che entra nel regno di Dio viene anche da Dio* ». Il che è come dire che tutte le identità vi sono scambiabili e che nessuna è stabile una volta per tutte. *Perciò il négligé è la tenuta di rigore* (lett.: il *négligé* è la condizione voluta

dalle convenzioni). Il *négligé*, in altri termini, è la disponibilità infinita dell'istrionismo divino, e permette di assistere due volte di seguito alla propria sepoltura e, contemporaneamente, di passeggiare per le strade di Torino battendo la spalla dei passanti per rompere familiarmente l'*incognito: siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricatura* - come pure *di ricevere in maniche di camicia il figlio Umberto e la deliziosa Margherita*. Il *négligé* rappresenta la soppressione di questa «sconvenienza»: il principio di identità, sul quale si basano non solo la scienza e la morale, ma ogni comportamento che ne derivi, e dunque ogni comunicazione che risalga al discernimento tra la realtà e l'irrealtà.

L'ultimo capoverso della lettera e il primo dei cinque del post scriptum fanno ancora parte integrante dell'euforia, come il secondo che annota il proposito di ricevere in maniche di camicia il principe Umberto e la principessa Margherita.

Il terzo e il quarto segnano un mutamento. Nietzsche esce bruscamente dall'ambiente torinese e rientra nella sfera delle realtà defunte, nella misura in cui il suo io crollato riconosce se stesso un'ultima volta nei nomi evocati e negli episodi vicini o lontani nei quali si era trovato immischiato in quanto Nietzsche. Appare una parola: *la magia*, con il favore della quale vengono riattualizzate queste realtà defunte. Il terzo capoverso enuncia infatti: «Il *resto* per la signora Cosima... *Arianna*... ogni tanto si fa della magia». Il *resto* per la signora Cosima...: questa insinuazione confidenziale fatta a Burckhardt (non c'era mai stata la minima intimità fra loro), lasciando intravedere un segreto, è dovuta indubbiamente all'euforia, ma ne altera la forza e la dissipa in favore di quella riattualizzazione libidinale già sensibile nel primo messaggio del giorno prima. L'evocazione di Cosima (a cui ha appena indirizzato il messaggio: Arianna, ti amo) - quella Arianna che figurava già in *Al di là del bene e del male*, in *Ecce homo* e nell'*Abbozzo del dramma satiresco* - presuppone che da lungo tempo Cosima fosse l'oggetto stesso della *magia* praticata da Nietzsche. Che cosa è questa *magia* (che non ha niente in comune con la creazione del mondo)? Si deve credere che Nietzsche praticasse degli esercizi di *delectatio morosa* atti a suscitare, magicamente, l'immagine prestigiosa di Tribschen che era sopravvissuta alla ormai lontana rottura (dal '78)? Sembra che al momento di tracciare le parole del terzo capoverso del post scriptum, Nietzsche voglia palesare la prodigiosa *distanza* tra quello che ha appena riferito intorno all'ambiente torinese e la confessione di *darsi ogni tanto alla magia*. L'oggetto di quest'ultima, Cosima, lo precipita nel *passato*, divenuto ormai il suo labirinto dove, da «creatore del



mondo» che era un momento prima, egli cala di nuovo come «mago»; il filo d'Arianna, lo tiene in modo completamente diverso da Teseo: le associazioni si affollano: come Arianna, Cosima è abbandonata da Wagner (morto nell' '83), ma doppiamente abbandonata (Wagner-Judith Gautier). Nietzsche prende il posto di Teseo nel ruolo di Dioniso; Wagner è distrutto quale Minotauro che ha divorato tutta la gioventù tedesca (i possibili discepoli di Nietzsche), dunque non solo Nietzsche si sostituisce a Wagner-Teseo, ma a Wagner-Minotauro. Ormai, l'identificazione con Dioniso è un fatto compiuto: il dramma satiresco può iniziare, vale a dire che l'euforia istrionessa si localizza nei *nomi* della tragedia greca e gli schemi mitici si offrono per un istante a un possibile sdoppiamento. Ma l'euforia riporta Nietzsche alla vita contemporanea, all'attualità, e l'istrionismo ha il sopravvento: Dioniso-Nietzsche richiede un satiro per il suo spettacolo, e questo satiro una volta di più fa le sue evoluzioni nella sfera di Tribschen. Ora, ve ne sono due designati per questo ruolo: uno è Catulle Mendès (l'ex marito di Judith Gautier, coppia con la quale Nietzsche deve aver avuto soltanto rapporti fuggevoli), l'altro, il suo amico pittore von Seydlitz, al quale aveva scritto di recente attorno a Judith «di tribscheniana memoria».

La ricerca del *satiro* (che egli pensa di aver finalmente trovato nella figura di Catulle Mendès) equivale a una delega di poteri libidinali: sarà all'occorrenza un vecchio amico della coppia Wagner - e quindi, *il più grande satiro di tutti i tempi* (come dice del «poeta di Isotta») e «*non solo di tutti i tempi*», dovrà prima fare in modo che la superba Cosima, tutta presa dal suo culto di Bayreuth e rimasta così refrattaria a Nietzsche, ceda a Dioniso. Tutto ciò rientra nella *magia* che Nietzsche pratica «di tanto in tanto».

## «ARIANNA E IL LABIRINTO (Quaderni principali, serie W II)

### I

Dramma satiresco  
alla fine

combinare: brevi colloqui con Dioniso,  
Teseo e Arianna  
- Teseo diventa assurdo, dice Arianna, (-)  
«Teseo diventa virtuoso -  
Teseo geloso per il sogno di Arianna  
L'eroe che si ammira

Sogno  
che diventa anch'esso assurdo  
«Lamento di Arianna  
Dioniso senza gelosia: “Quel che io amo  
in te, come potrebbe amarlo un Teseo?...”.  
Ultimo atto. Nozze di Dioniso e di Arianna.  
Non si è gelosi quando si è Dio:

dice Dioniso, a meno che non lo si sia degli dèi».   
2) “Arianna” dice Dioniso “tu sei un labirinto: Teseo si è  
smarrito in te, ha perduto il filo; che importa ormai che non sia  
stato divorato dal Minotauro?

Ciò che lo divora adesso è peggio di un Minotauro”.  
(Dioniso) “Tu mi lusinghi,” risponde Arianna "ora sono stanca  
di aver pietà, al mio contatto tutti gli eroi devono perire  
(bisogna (essere) diventare Dio perché io possa amare)”. -

(W II, 2, 72) (Ottobre o novembre 1887)  
«Oh Arianna, tu stessa sei il labirinto :  
non si può più uscirne...  
Dioniso, tu mi lusinghi, tu sei divino...».

(W II, 7, 32) (1888) (Cfr. *Crepuscolo degli idoli*) «O Dioniso,  
divino, perché mi afferri per gli orecchi?

- Io trovo una sorta di umorismo nei tuoi orecchi. Arianna:  
perché non sono più lunghi?...».

(Ultima strofa del Lamento di Arianna) (Ditir. di Dioniso)  
«Sii intelligente, Arianna...  
tu hai (i miei) piccoli orecchi, tu hai (piccoli)  
i miei orecchi: sussurraci dentro una parola intelligente!  
Non bisogna prima odiarsi se ci si deve amare?...  
Io sono il tuo labirinto...».

La trasfigurazione del mondo a Torino e quella di Cosima in Arianna si concludono con un'ultima trasfigurazione della storia, in quanto Nietzsche, dopo essersi incarnato successivamente in « *Alessandro e Cesare, Lord Bacon, poeta dello "Shakespeare", Voltaire e Napoleone, forse in Wagner* », si manifesta ormai quale « *il trionfale Dioniso che farà della Terra una giornata solenne...* », come annuncia alla « *mia diletta principessa Arianna* ». Riflusso verso gli anni lontani e afflusso di questi nella sua attualità torinese.

*Giornata solenne* che risuona ancora una volta nella dichiarazione che Nietzsche fa quando viene internato nella casa di cura del dottor Binswanger, a Jena: *È stata mia moglie Cosima a farmi entrare qui*. Poco tempo prima, a Torino, egli annotava: « *C'è un solo caso in cui ho trovato un mio simile. La signora Cosima Wagner è di gran lunga la più nobile (- - -) che ci sia, e per quel che mi riguarda ho sempre interpretato la sua unione con Wagner come un adulterio... Il caso di Tristano...* ».

Sorpassata l'avventura con Lou, la fisionomia di Cosima - ovvero la traccia della prima emozione del giovane filologo - si rianima, arricchita di tutte le emozioni nietzscheane successive.

In uno degli ultimi progetti del *dramma satiresco*, Dioniso dichiara ad Arianna sia: *tu stessa sei il labirinto*, sia: *io sono il tuo labirinto*.

Così Nietzsche esprime anche, non soltanto il corso della sua vita, ma i dedali della sua anima, e non trova altra uscita in essa e per essa che non sia il punto di partenza: poiché l'anima è al tempo stesso il proprio spazio e il proprio itinerario da percorrere nelle sue molteplici vie. Se, percorrendosi da sola come labirinto, l'anima progredisce soltanto nell'irreversibile errore, come dice Virgilio, ciò avviene perché essa riscopre una memoria che esige l'oblio della progressione della vita, come la coscienza di questa esige l'oblio del movimento regressivo. L'autobiografia è lo

sforzo di conciliare questi due movimenti contrari. Ma essa deve anche prevenire la biografia esterna - il racconto dei testimoni, la loro interpretazione e quella dei posteri.

Ora, il labirinto, Arianna, Dioniso - sono i soli nomi che sussistano in Nietzsche per rendere l'irresistibile movimento regressivo verso la regione in cui scompare il senso e il contorno storico delle figure.

Il quarto capoverso (in margine alla lettera) è di nuovo di ispirazione completamente diversa: di colpo ci si ritrova nella prospettiva del complotto: in quanto Crocifisso egli dice di aver messo in catene il gran sacerdote Caifa; tuttavia sembra dare un valore analogico a tale identificazione, in quanto anch'egli, dice, sarebbe stato crocifisso dai medici tedeschi (allusione agli oculisti che lo ritenevano condannato ad una imminente cecità?): o sembra piuttosto alludere allo stato in cui scriveva a Burckhardt: la sua demenza esigerebbe una cura, mentre la maniera in cui è stato perseguitato (cioè incompreso, ignorato in Germania - il *paese piatto* dell'Europa *equivale* a una cura che porta alla demenza: la crocifissione). Da questa stessa demenza gli viene il potere, in quanto vittima divina, di *punire* Caifa: rovesciamento totale della sua posizione (lucida) in quanto *Anticristo*. Ma Caifa è il gran sacerdote dei Giudei, e il Cristo è il re dei Giudei. Donde l'enunciato quasi di un fatto compiuto: *soppressi Guglielmo, Bismarck e tutti gli antisemiti* (che impediscono a Nietzsche di regnare in Germania).

In quest'ultimo capoverso, ancora una volta, tutto quello che aveva patito da parte del teutonismo imperante si mescola con la misura della propria «sovranità»: in uno degli ultimissimi frammenti, in parte mutilo, afferma suoi *alleati naturali* gli ufficiali e i banchieri ebrei - dato che questi sono (secondo il senso di quanto rimane della frase mutila) la *sola potenza* capace di por fine all'« *arroganza nazionalistica e alla politica di interesse dei popoli* ». Nell'ultimo frammento decifrato, il suo odio si appunta contro i familiari - madre e sorella - che compromettono le sue origini polacche e quindi «la sua divinità».

«Accenno qui alla questione della razza. Sono un gentiluomo polacco, *pur sang*, nel quale non solo non scorre goccia di sangue impuro, ma nemmeno la minima traccia di sangue tedesco. Se cerco il mio più profondo contrario... - trovo sempre mia madre e mia sorella : vedermi imparentato con una simile canaglia tedesca fu un bestemmiaare la mia divinità. L'ascendenza che fino a oggi da parte di madre e sorella (---) fu un mostruoso (-----) - riconosco che la più profonda obiezione contro il mio pensiero dell'Eterno Ritorno, che io definisco il mio pensiero abissale, furono sempre mia madre e mia sorella... ma anche come polacco io sono (--) un formidabile atavismo: bisogna risalire indietro di parecchi secoli per (---) trovare l'incrocio di un uomo al grado di purezza istintiva che io rappresento. Rispetto a tutto ciò che si chiama nobiltà, io mi sento ben nettamente separato: non sopporterei di avere come cocchiere nella mia carrozza il giovane imperatore».

Dunque, in quest'ultimo messaggio, Nietzsche si disperde e si raccoglie a livelli diversi e a diversi intervalli di tempo: mentre la più grande sofferenza è evocata un'ultima volta perché Nietzsche possa firmare con il suo nome - la più grande beatitudine si manifesta a livello delle fluttuazioni impulsionali: la libertà di potersi designare finalmente da sole - secondo la loro propria interpretazione.

Il pensiero che sempre aveva ossessionato Nietzsche era che l'avvenimento, gli atti, le decisioni apparenti, il mondo intero avessero un aspetto completamente diverso da quello che hanno assunto fin dalla notte dei tempi nella sfera del linguaggio. Adesso egli vede il mondo al di qua o al di là del linguaggio: sfera del mutismo assoluto, o invece, al contrario, sfera del linguaggio assoluto? Essa si manifesta non appena il supporto cessa di alludere a sé, riferendosi invece a tutte le cose perché tutte si designino con la stessa prontezza come fossero tanti «*se stessi*».

Si trattava forse di quell'*inversione del tempo* di cui parla (in un frammento precedente): «*Noi crediamo al mondo esterno come causa della sua azione su di noi, quando invece siamo noi a trasformare in mondo esterno la sua azione effettiva che si svolge inconsciamente: ciò fa che il mondo che ci sta di fronte sia la nostra opera, la quale ormai re-agisce su di noi. Ci vuole del tempo perché sia compiuto, ma questo tempo è così breve*».

In un '*inezia di tempo*: il mondo esterno, «nostra opera», viene recuperato dall'euforia. In che modo esso ridiventa interiore a noi, come diventiamo esteriori per poter essere noi l'azione effettiva del mondo - dove si arresterebbe e dove inizierebbe il mondo in noi? Nessun limite a una sola e unica azione.

L'euforia torinese lo induce a mantenere in una specie di disponibilità *interpretativa* i residui di tutto ciò che, nel contesto attualmente vissuto, forma il passato. Ciò che il quotidiano allontana, per ricevere unicamente il fatto *del*

*giorno dopo giorno*, ecco che bruscamente irrompe: l'orizzonte del passato si avvicina fino a confondersi con il livello quotidiano, e vi si accede immediatamente; invece, le cose quotidiane si distanziano: *l'ieri* diventa *l'oggi* e *l'ieri* l'altro sconfinava sul domani. Il paesaggio di Torino, le piazze monumentali, le passeggiate lungo il Po sono immerse in una luminosità «Claude Lorrain» - *l'età dell'oro* di Dostoevskij, dove il diafano toglie peso alle cose per approfondirle in una lontananza infinita. Lo sgorgare della luce è qui quello del riso - *di quel riso che fa esplodere la verità*: riso in cui, con l'identità di Nietzsche, esplodono tutte le identità. E dunque esplode anche il senso che ogni cosa può avere o perdere per un altro, non all'interno di una concatenazione limitata, di un contesto ristretto, bensì entro l'arco delle *variazioni dell'illuminazione*, sia che questa luce venga percepita prima dallo spirito che dall'occhio, sia che una reminiscenza emani da quei raggi.

«Ringrazio il Cielo per il *mondo antico* per il quale gli uomini non sono stati abbastanza *semplici* ». La «semplicità» della visione torinese di Nietzsche avrebbe quasi un accento hölderliniano, non fosse appunto per l'ironia della *cronaca mondana*.

Poiché è «giubilante dissoluzione», l'euforia di Nietzsche non può durare così a lungo come la follia contemplativa di Hölderlin, il quale fu educato dal dolore in un alto luogo di pace e di oblio dove lo visitarono costantemente immagini silenziose con le quali dialogava nello stesso linguaggio calmo e melodioso. Il silenzio dei poemi della «follia» di Hölderlin non ha niente in comune con il mutismo minaccioso di Nietzsche seguito all'esplosione istrionica di Torino. La visione del mondo concessa a Nietzsche non inaugura una successione più o meno regolare di paesaggi e nature morte che si estende per una quarantina d'anni; è la parodia rammemorante di un avvenimento: un solo attore basta per mimarla in una *giornata solenne* - perché tutto si pronuncia e scompare di nuovo in una *sola giornata* - anche se dovesse durare dal 31 dicembre al 6 gennaio - di là dal calendario ragionevole.

Il mondo quale appare a Nietzsche sotto l'aspetto monumentale di Torino: una *discontinuità di intensità* che assumono dei nomi solo secondo l'*interpretazione dei destinatari*

*dei suoi messaggi*; questi rappresentano ancora la *fissità dei segni* quando in Nietzsche *tale fissità non esiste già più*. La miracolosa ironia è che le fluttuazioni di *intensità sappiano così bene usare la parola contraria* per designarsi. Si deve credere che da sempre tale *coincidenza* del fantasma e del segno esistesse, e che lo sforzo della *deviazione* per la via dell'intelletto fu «sovrumano». Ora che il supporto Nietzsche è distrutto, è una festa di pochi giorni, di poche ore o di pochi istanti, ma è una festa sacrificale:

«INCENDIO E CONSUMAZIONE, ECCO QUEL CHE DEVE ESSERE LA NOSTRA VITA, O VOI CHE DISCORRETE DELLA VERITÀ! E PIÙ A LUNGO DELLA VITTIMA VIVRANNO IL VAPORE E L'INCENSO DEI SACRIFICI».



## **NOTA ADDIZIONALE ALLA SEMIOTICA DI NIETZSCHE**

Nei frammenti postumi vediamo Nietzsche riflettere il substrato del suo pathos, sostrato sempre mobile. Ma di fronte a se stesso, la sua prospezione non pretende di dominare ciò che si muove: bensì cerca di adeguarsi al movimento sotterraneo; dato che nessuno *ha scelto* di nascere *così com'è*. Ciò che ha fatto la scelta resta al di fuori di chiunque, un «al di fuori» che viene chiamato fato.

Quando deve elaborare la propria espressione per rivolgersi ai contemporanei, Nietzsche si allontana da queste spaccature e riprende quasi subito le abitudini quotidiane di discussione, tutte basate sui « *pregiudizi dei sentimenti* ».

Tuttavia, nel riadottare spontaneamente il linguaggio di tali *pregiudizi*, non può evitare di sviluppare i propri e di trattarli apparentemente come *concetti*. Ecco perché il suo discorso, che abbraccia la causa di un fondo *incoerente* e arbitrario rispetto all'intelletto, deve fingere di difendere la *coerenza coercitiva al livello della ricettività intellettuale*.

In *Al di là del bene e del male* Nietzsche dichiara che la *coercizione intellettuale* è la vera legge creatrice della natura, e *non la libertà*. L'intelletto è un *impulso* coercitivo e selettivo - *proprio a causa delle sue illusioni*.

Così egli assimila alla *volontà di potenza* - in quanto *impulso primordiale* (in cui non v'è né incoerenza né coerenza) le forme coerenti del classicismo quale suprema espressione della volontà di potenza.

Nel «classicismo», nel «grande stile» che in Nietzsche comprende sia lo sguardo freddo degli «psicologi» e dei potentati «machiavellici», sia il rigore degli artisti, tale coerenza non ha potuto regnare se non perché veniva apprezzata in quanto *garantita dall'intelletto*. Allora questo non era in alcun caso considerato un *impulso* selettivo, bensì agli antipodi del mondo impulsionale. E se l'intelletto non è che uno strumento dell'inconscio, che cosa diverrà la coerenza concettuale?

Il pensiero di Nietzsche sorveglia senza posa la concorrenza tra la coercizione *arbitraria* esercitata dalla libertà impulsionale e la coercizione *persuasiva* dell'intelletto, quest'ultimo essendo a sua volta definito come impulso.

Che tipo di discorso potrà portare una «coerenza» con il fatto impulsionale, se quest'ultimo viene *invocato* come *fine*, mentre il produttore del «concetto», cioè l'intelletto, servirà da *strumento* all'«incoerenza» arbitraria? Ma di questa si può parlare solo *secondo l'intelletto*.

Come potrebbe tradurre la libertà arbitraria del fondo inintelligibile in coercizione *persuasiva*? Non sarà il discorso semplicemente arbitrario e privo di coercizione? Certamente, se viene mantenuta la forma concettuale. È dunque necessario che questa forma riproduca, seguendo le fluttuazioni pulsionali, e in modo affatto *desultorio*, la discontinuità che interviene fra la coerenza dell'intelletto e l'incoerenza pulsionale, e che invece di tendere alla nascita del concetto a livello dell'intelletto, essa arrivi a interpretarlo. Questa è la forma dell'aforisma.

«Non si deve dissimulare né sottovalutare il *fatto* che i nostri pensieri ci vengono in modo fortuito. Senza dubbio i libri più profondi, i più inesauribili avranno sempre qualcosa del carattere aforistico e *subitaneo* dei *Pensieri* di Pascal. Le forze fermentanti e gli apprezzamenti restano a lungo sotto la superficie: quello che ne affiora è l'azione».

Perché il discorso *eviti di ricadere al livello della coerenza fallace*, bisogna che si costringa a un pensiero che non ritorni su se stesso (cioè all'intelletto) in un qualche edificio di pensieri susseguenti, ma a un limite in cui ponga un *termine a se stesso*: in quanto si rivela efficace non più come enunciato dell'intelletto, ma come *premeditazione* di un atto. In questa premeditazione, il pensiero ha dell'intelletto solo la rappresentazione di un avvenimento possibile - ossia di una azione (premeditata) in due sensi: e cioè che essendo il pensiero l'atto dell'intelletto, quest'*atto di premeditare* - non più un *nuovo* atto intellettuale, ma un atto che *sospende* l'intelletto - cerca di produr (si) (in) un *fatto* - sul quale non possa più ritornare in quanto pensiero, un fatto dunque che gli *capita* come avvenimento e così ritorna a lui ancora un'altra volta

come sua origine: qualcosa resiste in esso che lo spinge in avanti - verso il punto di partenza.

Così Nietzsche, facendo risalire questo processo fino alla fonte, ritrova ciò di cui il pensiero non è che l'ombra: la *forza di resistere*. Di fatto, come si è costituito l'intelletto perché il supporto sia anche soltanto capace di una rappresentazione?

Ogni rappresentazione non è mai altro che una riattualizzazione di un avvenimento anteriore o la preparazione riattualizzante di un avvenimento futuro. Ma a sua volta l'avvenimento non è, a dire il vero, che il momento di un *continuum* che il supporto isola in rapporto a lui, nella sua rappresentazione, sia come *compimento*, sia come *inizio*. E non appena il supporto riflette, non è anch'esso che compimento o inizio di una cosa.

Qualsiasi meditazione sopravvenga in noi non è che la traccia di una premeditazione incorporata in noi stessi, ossia una *pre-meditazione di atti divenuti «inutili»* che ci ha costituiti, di modo che la nostra rappresentazione non fa che *riattualizzare* gli avvenimenti precedenti alla nostra organizzazione. Questa sarebbe l'origine della rappresentazione dell'intelletto e dei suoi prodotti, dei nostri pensieri che ci distolgono dal *pre-meditare* di nuovo. Ma c'è forse un'altra origine dell'organizzazione *particolare* a ciascuno: qualcosa in essa ha fatto *resistenza* a certe azioni esteriori. Qualcosa in noi ha dunque potuto *resistere fino ad ora*: ma non a livello di coerenza dell'intelletto. Che sia una nuova *premeditazione di atti a venire...?* <sup>1</sup>

L'aforisma di Nietzsche tende di conseguenza a restituire all'*atto stesso del pensare* la sua virtù di resistenza a qualsiasi «concettualizzazione» al di qua delle «norme» dell'intelletto e sostituisce così ciò che chiama *valori* ai «concetti» - il «concetto» non essendo mai stato altro che la traccia di un atto *efficace* non per il pensiero stesso, ma per il trionfo di una forza qualsiasi.

---

<sup>1</sup> «Il processo della vita è possibile solo perché non è necessario ricominciare sempre numerose esperienze, le quali si trovano già *incorporate* in un modo o nell'altro. Il problema propriamente detto dell'organico è questo: "Come è

*anche solo possibile l'esperienza?». Noi non abbiamo che una forma di comprensione: il concetto - il caso generale nel quale risiede il caso speciale. In un caso, il generale, il tipico ci sembra appartenere all'esperienza; - in questo senso tutto quello che è "vivo" non ci sembra concepibile che da un intelletto. Tuttavia, c'è un'altra forma della comprensione: - non sussistono che le organizzazioni, le quali sanno mantenersi e difendersi contro una grande quantità di azioni esercitate su di esse».*

«Bisogna riconvertire la nostra nozione della memoria: essa è la somma vivente di tutte le esperienze di tutta la vita organica che si ordinano, si formano reciprocamente, lottando tra loro, semplificandosi, condensandosi e mutandosi in moltissime unità. Si deve supporre un processo che si comporta come la formazione dei concetti *a partire dai casi particolari*: l'atto di trovare e circoscrivere lo schema fondamentale è quello di sfrondare i tratti marginali. - Finché qualcosa può essere ancora invocato (ricordato) in quanto fatto isolato, questo qualcosa non è stato ancora fuso nell'insieme: le esperienze più recenti vagano ancora alla superficie. Sentimenti di attrazione, di ripugnanza, ecc., sono sintomi del fatto che si sono già formate delle unità; - i nostri cosiddetti "istinti" sono formazioni simili. I pensieri sono la cosa più superficiale che esista; apprezzamenti che sopraggiungono e s'impongono in maniera incomprensibile sono più profondi: il piacere e il dispiacere sono azioni di apprezzamento complesse regolate dagli istinti».

Questi due frammenti si riferiscono l'uno all'altro, anche se non è subito evidente. Il primo insiste sull'incorporazione dell'esperienza, che dà luogo a un «concetto» di generalità: la *comprensione* concettuale - che rende superfluo il rinnovamento di un certo numero di esperienze - sarebbe la sola forma di comprensione. Ma per Nietzsche vi è *un'altra forma di comprensione*, che sarebbe appunto all'origine delle sole organizzazioni capaci di mantenersi: e cioè la *resistenza* a ogni azione che si eserciti su di lei dall'esterno.

Il secondo frammento, sulla natura della memoria, riprende in qualche modo gli argomenti del precedente, a partire dall'esperienza incorporata - memoria pulsionale che ordina ed elimina alla maniera della formazione concettuale, *non più come concetto*, ma come formazione di *unità pulsionali*. È appunto sulla base delle pulsioni così raggruppate (che danno luogo all'inclinazione, alla ripugnanza) che sorgono gli apprezzamenti - cioè i giudizi di valore - la cui genesi è incomprensibile al livello superficiale del pensiero. Infine, ambedue i frammenti spiegano la forma di espressione aforistica di Nietzsche. L'aforisma rende conto delle unità impulsionali agenti, della loro lotta e del loro amalgama: esso è il linguaggio proprio di ciò che resiste, la comprensione di ciò che è incorporabile, senza passare per l'intelletto.

Se in senso proprio i termini di «coerenza» e di «incoerenza» non sono applicabili all'attività pulsionale, *si stabilisce però una coerenza tra il supporto mosso da tale attività e l'impulso, quando questo esercita su di lui la sua azione coercitiva*. Per essere coercitiva, bisogna che una *forza repressiva*, che si oppone alla scarica pulsionale, denunci tale coerenza come minaccia per il supporto, dunque come incoerenza nei confronti della *forza repressiva*. E questa altro non è che *l'intelletto*, il quale assicura più o meno la coerenza del supporto, e l'assicura solo in quanto il supporto accetta il *segnale di minaccia* che gli viene da questa forza repressiva, ugualmente pulsionale, ma di tutt'altra origine. Senza il segnale di minaccia, malgrado l'intrusione che esso rappresenta, dunque anche senza l'intrusione, il supporto non «concepirebbe» la *coerenza che, d'altra parte, si stabilisce tra lui e una pulsione* contraria in modo coercitivo.

La coerenza che il supporto avverte tra uno stato impulsionale e «lui stesso» è sempre soltanto una redistribuzione delle forze pulsionali a discapito della *coerenza del supporto con se stesso in quanto intelletto*.

Non vi è «coerenza» né «incoerenza» nell'attività pulsionale - ma se si può parlarne, ciò avviene in virtù di quell'altra *forza pulsionale* che è *anche l'intelletto*. Vi è ormai una coerenza dell'impulso e del supporto e il supporto ammette di esserne egli stesso il *fine*, in quanto subisce la coercizione di tale impulso. E d'altra parte vi è una *coerenza tra il supporto e quell'altro impulso* che è *l'intelletto*, dal momento che essa assicura la *coerenza del supporto in quanto tale*. Era la propria coerenza così assicurata e quella dell'impulso con il supporto, vi è una *totale discordanza*. Ora l'impulso esiste, a quanto pare, *solo perché la repulsione* intellettuale si esercita attraverso il supporto per conservare il supporto, ora la *repulsione* si rivolta contro l'intelletto che denuncia tale impulso. L'intelletto dunque non è che l'*inverso* di ogni altro impulso, l'*inverso* di

*qualsiasi coerenza tra l'impulso e il supporto*, dunque incoerenza di fronte alla coerenza del supporto con se stesso. Ma proprio perché l'intelletto è l'inverso dell'impulso, esso è, come *repulsione*, il *pensiero di questo stesso impulso*, questo pensiero che, rispetto all'impulso, *costituisce il supporto* al di fuori della coerenza con l'impulso in quanto *fine*. Il supporto, ogni volta che pensa l'impulso, fa della propria repulsione l'*impulso pensato* come di fronte a ogni forza pulsionale. Ma la coerenza del supporto con se stesso non è coercitiva se non in quanto risponde alla sua conservazione: l'intelletto appare così come mezzo, in quanto assicura *l'identità nella coerenza, in quanto fine*. E perciò la condizione impulsionale e repulsionale rende fragile tale identità intellettuale, dato che una coerenza può stabilirsi fra il supporto e un impulso diverso come *fine*. Perché se la coerenza è sentita come *più coercitiva* per il supporto di quella dell'intelletto (sia che questo resti senza forza, sia, invece, che si concepisca in pieno come repulsione) il supporto rifiuta questo tutore che è solo capace di mantenerlo in uno stato sterile; mentre esso è a suo agio nel movimento pulsionale - per quanto fantastica gli appaia la coerenza che crede di trovarvi. Tuttavia, se si sente a suo agio di fronte al fantasma che sorge da ciò, esso vuole a sua volta esprimerlo, e non può farlo se non in funzione dell'intelletto; deve parlarne come di un'idea e ammettere che essa sarebbe *valida* anche per un altro *intelletto*. Il fantasma, che si trova in fondo alla «falsa» idea, la rende *falsa* solo perché deve *prendere* l'avvio dalla *propria repulsione* - cioè dall'intelletto - per poter essere anche solo *pensabile da un altro intelletto*.

Di fatto, come può la coerenza del supporto con un dato impulso - quando questa coerenza in qualche modo adultera rispetto all'intelletto *mette in causa il supporto in quanto tale* -, come può trasmettersi a un altro intelletto in quanto *ideai* *Idea* vuol dire che l'intelletto la concepisca - la ricostruisca - anche prima di giudicarla vera o falsa. Proprio al momento del suo trasmettersi, non deve essa risvegliare l'altro intelletto in quanto pulsione (adesione) o *repulsione* (negazione, disapprovazione) — e rimettere subito in moto ciò che, nell'altro, costituisce la *sua coerenza in quanto supporto*? Non deve essa ricondurre la propria organizzazione al livello della *resistenza* o della *non-resistenza*?

Il fantasma - la coerenza fantastica del supporto con un dato impulso - si produce dunque al *punto limite* in cui l'impulso si volge *in pensiero (di tale impulso)*, cioè in *repulsione* nei confronti di questa *coerenza adultera*, perché al livello dell'intelletto essa possa apparire non più come *una minaccia per la coerenza del supporto con se stesso*, ma, al contrario, come una coerenza legittima, e così serbare il *carattere pensabile* per un altro intelletto. Ma del fantasma stesso non resta nulla nell'idea così trasmessa, o piuttosto creata su dimensioni totalmente diverse.

Dall'umore (pulsione o repulsione) all'idea, dall'idea alla sua formulazione discorsiva, il fantasma muto si converte in parola: e non ci dirà mai perché è voluto- dai nostri impulsi. Noi lo interpretiamo sotto la coercizione dell'ambiente, il quale con i suoi segni si è installato così bene in noi che, per mezzo di questi, noi non smettiamo di dichiarare a noi stessi quel che l'impulso possa *volere*: ecco il fantasma. Ma sotto la sua coercizione noi simuliamo quello che esso «vuol dire» con la nostra dichiarazione: ecco il simulacro.

Mediatore di tale conversione, il linguaggio è innanzitutto il simulacro della resistenza esteriore degli altri (in quanto noi non possiamo disporne come di semplici oggetti); arbitro imparziale tra la coercizione esterna e quella del nostro fantasma, ci prepara una sfera di *dichiarazioni* dove noi ci crediamo *liberi* di fronte alla resistenza del *reale*. Ma d'altra parte il linguaggio è il simulacro della singolarità ostinata del nostro fantasma: infatti il motivo per cui noi ricorriamo al linguaggio è che, con la fissità dei segni, esso offre l'equivalente della nostra singolarità ostinata; e poiché la fissità dei segni simula al tempo stesso la resistenza dell'ambiente istituzionale, noi possiamo anche fare accreditare dal linguaggio come «vera» un'idea «falsa» per noi, che ha la sola «verità» della nostra repulsione a scambiare il nostro fantasma con una qualsiasi idea istituzionale.

Se il fantasma è ciò che fa di ciascuno un caso singolo - per difendersi contro il significato *istituzionale* che gli attribuisce il gruppo gregario, il caso singolo non può fare a meno di ricorrere al simulacro: cioè a un *corrispettivo* del fantasma - anche per uno scambio fraudolento fra il *caso singolo* e la generalità *gregaria*. Ma se questo scambio è *fraudolento*, lo è



perché tale è voluto sia dalla generalità sia dal caso singolo: il caso singolo *scompare* come tale non appena *significa* quello che è *per sé*; non vi è nell'individuo che il suo *caso di specie* ad assicurargli la sua intelligibilità. Non solo *scompare* in quanto tale non appena formuli a se stesso il proprio fantasma, dato che può farlo solo mediante i *segni istituiti* - ma si ricostituisce mediante tali segni solo escludendosi al tempo stesso da ciò che *diventa* in lui *intelligibile*, scambiabile.

*Tutte le citazioni da Nietzsche sono tratte dai frammenti postumi - e in particolare da quelli dell'ultimo decennio 1880-1888.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La traduzione klossowskiana dei testi di Nietzsche è legata in modo indissolubile all'interpretazione che di quei testi viene qui proposta. A tali traduzioni ci siamo perciò attenuti [N.d.E.].